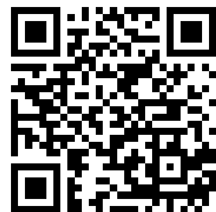
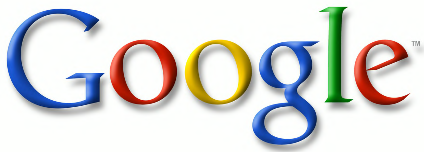










Anno VIII. Mense Martio 1927 Vol. VIII - Fasc. 1.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

(Index continuatur in altera pagina).

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

logische Studium der Bayrischen Franziskaner (F. PELSTER). — **M. Gatterer,** Annus liturgicus; **M. Gatterer,** Das liturgische Tun (J. M. HANSSENS). — **R. Will,** Le culte (F. JANSEN). — **F. Marxuach,** Compendium dialecticae, criticae et ontologiae (G. HUARTE). — **F. Wegier,** Dyalektyka (B. BOJULKA). — **O. Lottin,** Le Droit Naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs (E. ELTER). — **O. Lottin,** L'intellectualisme de la Morale thomiste (E. ELTER). — **O. Lottin,** La définition classique de la Loi (E. ELTER) — pag. 127.

Elenchus bibliographicus — pag. 154.

MONITA

“Gregorianum„ quater in anno, tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodit, paginarum numero ita compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis annuae pro Italia **lib. 28**
» » » extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsum veneunt:
in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* ad « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (119) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham (chèque) et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum (vaglia postale).

Singuli fasciculi suo tempore quavis de causa non accepti, tunc solum iterum mittentur si repetentur statim post fasciculi sequentis acceptionem; si autem serius requirentur, nonnisi convenienti remisso pretio haberi poterunt.

Primum huius anni fasciculum ad omnes mittimus qui superiore anno subnotatores fuerunt nec contrarium significarunt. Qui autem subnotationis pretium pro anno 1927 nondum miserunt, sollicite ut remittatur provideant; qui vero subnotationem renovare nolunt, eumdem primum fasciculum *respuendo,* id nobis significare velint.

"GREGORIANUM"



COMMENTARII

DE RE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA

Anno VIII. - 1927

Vol. VIII.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione

Omnium gratiarum mediatricem salutamus Beatissimam Virginem Mariam. Haec mediatio non unica actione nec unica specie actionum absolvitur, sed tribus potissimum partibus constat. Nam 1) Maria, libero in incarnationem Filii Dei consensu praestito, huic mundo edidit Salvatorem, omnium gratiarum fontem ac plenitudinem; quare vocatur Mater Salvatoris. 2) Sub et cum Christo in ipso opere redemptionis compatiendo suumque Filium offerendo cooperata est; quare vocatur adiutrix redemptionis vel corredemptrix. 3) Nunc in caelo beata Virgo omnes gratias omnibus hominibus a Filio suo impetrat, ita ut nulla gratia a Deo hominibus detur, nisi ad eius intercessionem expressam et interpretativam [1]; quare vocatur distributrix vel dispensatrix omnium gratiarum. Triplicem totius mediationis divisionem invenio breviter comprehensam apud I. M. Bover S. I. [2]: « Tres fases o momentos principales comprende esta mediación: comienza en la Encarnación, se ratifica en el Calvario y se consuma o continúa en el cielo ».

Contra primum ac tertium vix est seria difficultas. At Mariae cum Christo in ipso opere redemptionis cooperatio obscuritate non caret et aliquas patitur difficultates, quas, non ut doctrina haec impugnetur, sed ut magis manifestetur, proponere liceat. Iuvat

[1] Duplicem modum huius intercessionis ex S. Thoma, *Suppl.*, q. 72, a. 3, ubi de intercessione sanctorum in communi agitur, apte in nostra re proponit I. Bittremieux, « Ephemerides Theologicae Lovanienses » 2 (1925) pag. 396. Verba S. Thomae sunt haec: « Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo *oratione expressa*, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione *interpretativa*, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei exsistentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere ».

[2] *La mediación universal de la Virgen María en las Encíclicas de León XIII*. Barcelona, 1925, pag. 7.

autem prius rationes, cur haec cooperatio affirmetur, indicare, et cooperationem ipsam distinctius explicare. Sit ergo haec prima pars:

I. Maria an et quomodo in ipso opere redemptionis cooperata sit.

1. Non est, cur lectoribus huius Commentarii doctrina de Beatae Virginis in ipso opere redemptionis cooperatione fuse probetur, cum I. M. Bover in articulo cui titulus: *B. V. Maria, hominum Co-redemptrix* («Gregorianum» 6 [1925] pag. 537-569) testimonia traditionis collegerit atque proposuerit. Hoc unum moneo, attendendum praecipue esse ad ea testimonia, in quibus Maria dicitur per compassionem vel per sui oblationem vel per Filii immolationem ad salutem nostram contulisse; e. g. «consors passionis, adiutrix facta est redemptionis» (B. Albertus M., *l. c.*, pag. 545); «fuit adiutrix redemptionis per compassionem» (S. Antoninus, pag. 545; cfr. pag. 548); «se ipsam mactans» (Ernaldus, pag. 547); «ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat Ipsa cum Christo humanum genus redemisse» (Benedictus XV, pag. 555) [1]. Non enim agitur hic, ut diximus, de ea cooperatione, quam Maria praestitit, cum angelo nuntianti plena fide responderet: «Fiat mihi secundum verbum tuum», nec de ea, quam nunc sine intermissione per suam intercessionem agit, sed de ea, quam sub cruce exercuit.

2. Iam si de huius cooperationis ratione quaerimus, duae quaestiones se offerunt, nempe quomodo operata sit Maria et quomodo cooperata sit. Ut respondeamus ad priorem quaestionem, recurrimus ad ea, quae S. Thomas de opere ipsius Christi proponit; dicit enim (*S. th.*, III, q. 48, a. 1-4) passionem Christi causavisse nostram salutem per modum meriti, per modum satisfactionis, per modum sacrificii, per modum redemptionis. Haec vero quattuor ac-

[1] «Acta Ap. Sedis» 10 (1918) pag. 182; cfr. 15 (1923) pag. 104.

commodari possunt ad Mariam, et re quidem vera iam invenimus ea, proportione debita servata, de Maria dicta.

a) Maria « *de congruo,* ut aiunt, *promeret nobis,* quae Christus de condigno promeruit », ut habent vulgatissima Pii X verba (Bover, *l. c.,* pag. 550; Denzinger, n. 3034). Sed animadvertendum est Summum Pontificem loqui de Christo quidem per tempus praeteritum: « promeruit », de Maria autem per tempus praesens: « promeret ». Vultne igitur forte solum asserere praesentem eius impetrationem, quae verbo promerendi exprimi posset, ut fere fit in sententia S. Augustini *De dono perseverantiae* (6, 10; ML 45, 999): « Hoc ergo donum Dei suppliciter emereri potest »? At additamentum « de congruo » arguit vocem promerendi hoc loco nativam suam vim habere et significare opus, quod (sive de condigno sive de congruo) praemio dignum est. Praeterea Pius X ibidem loquitur de Mariae compassione, dicendo cum S. Bonaventura: « Tantum etiam compassa est, ut si fieri potuisset, omnia tormenta quae Filius pertulit, ipsa libentius sustineret » (« Acta S. Sedis » 36, [1903-04], pag. 453). Effertur etiam ibi « Matris et Filii nunquam dissociata consuetudo vitae et laborum », et sermo est de « dolorum atque aerumnarum Matris cum Filio communione » atque de eius cum Christo coniunctione (pag. 454). Unde concludere licet, ipsam suo modo, de congruo nempe, cum Christo nobis meruisse gratias, praesertim si attendatur ad hoc, quod unus iustus pro alio mereri possit de congruo, etiam primam gratiam. Quidni omnium iustissima et in caritate maxima et cum Christo modo prorsus singulari coniuncta [1].

Ex prioribus theologis de hoc universali merito de congruo vel saltem de « impetratione ex congruitate » loquitur Ferdinandus Quirinus de Salazar S. I. [2], qui remittendo lectorem ad suum in Prov. 8, 18 et 19 commentarium sic ait: « Profecto in eo v. 19 audacter

[1] Cfr. S. THOMAS, *S. th.,* I^{a} II^{ae}, q. 114, a. 6: « Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam ». De hoc argumento etiam tractat I. Bittremieux, *De notione B. M. Virginis Mediatricis gratiarum,* in « Ephem. Theol. Lovan. », 2 (1925), pag. 394.

[2] *Defensio pro immaculata Deiparae Virginis conceptione,* c. 21, n. 7. Coloniae Agrippinae, 1622, pag. 124.

dixi nihil Christum Dominum meritis suis ex condignitate aut nobis aut etiam ipsi virgini adeptum, quod non etiam virgo Deipara ex congruitate impetraverit. (Si tamen excipias originalem et primam gratiam, qua virgo donata fuit: hanc enim sibi nulla ratione aut congruentia consequi virgo potuit) ». Praeclarum textum praebet Ambrosius Catharinus O. P. † 1553 [1], cuius verba digna videntur quae fusius proponantur. Is, prosequens similitudinem, quae Christum inter et Adamum, Mariam inter et Evam intercedit, distinguit tres modos productionis corporalis, quibus correspondeant tres modi generationis spiritualis. Adamus enim a solo Deo e terra procreatus, Eva ex Adamo sine matre producta est, reliqui ex patre et matre generantur; ita Christus per operationem Dei ex Maria natus est, Maria spiritualiter ex latere Christi in cruce dormientis prodiit, reliqui ex Christo et Maria regenerantur. En eius verba: « Agnosce ergo in hoc primam spiritus generationem, scilicet Christum ex Maria... Agnosce hanc secundam spiritualem generationem Virginis, quam profitemur, quae ex Christo fuit, non a semetipsa et vi propriae nativitatis. Et tamen in innocentia sicut ille, et ex costa eius, id est ex fortitudine et potentia gratiae, qua valuit apud patrem, ut inde educi posset adiutorium simile sibi, id est innocentissimum pro aliorum regeneratione. Et quam pulchre tunc educta est, cum in soporem coniectus est vir ille, ut intellegas, etiam virgini opus fuisse Christi cruce... Agnosce tertium modum spiritualis generationis, quae communis est ceteris omnibus; quia iam patrato peccato est et ita morte consecuta. Unde haec generatio ex utroque est, id est ex viro et muliere, Christo et Maria, qui ambo licet fuerint innocentissimi (quamquam Maria per ipsum Christum talis fuerit) tamen *super se ipsos peccata nostra reicientes, meruerunt nobis propter suas poenas salutem.* Primo tamen et principaliter Christus ut vir, deinde quasi mulier, Virgo ipsa ».

Si quaeritur, quid Maria nobis meruerit, interdum respondetur, eam nobis meruisse *applicationem* earum gratiarum, quas Christus generi humano meruit. « Cum meritum de congruo », ait I. M. Schee-

[1] *Disputatio pro immaculata Dei Genitricis conceptione.* Lib. 3, persuasio 14; pag. 90 sq. *Opuscula.* Lugduni, 1542.

ben (*Dogmatik*, III, 1882, pag. 603, n. 1792), « manifeste ad meritum de condigno nullam novam et altiorem virtutem addat, per istam formulam nullo modo affirmatur merita Christi proprie indigere complemento. Immo vero positiva vis ac efficacia meriti de congruo potest et debet hoc loco in eo tantum consistere, quod Maria tamquam nobilissimum membrum generis redimendi, nomine eiusdem agens, applicationem meritorum Christi efficaciter impetraverit vel ea merita secundum eorum applicabilitatem ex parte dispositionis recipientium compleverit ». Quodsi Mariae pro nobis merita exclusive ad applicationem meritorum Christi restringuntur, censeo hoc non sufficere. Christus certe meruit nobis ipsas gratias, non tantum applicationem earum. Mariae merita addunt novum titulum ad easdem gratias acquirendas. Recte dicitur Maria nobis *nunc* promerere applicationem gratiarum, si sensus est: nunc precibus nobis impetrat gratiarum applicationem; sed de hac parte mediationis eius hic non agimus.

b) De satisfactione a B. Virgine pro salute mundi praestita ait M. Sales O. P.[1]: « Nec solum B. Virgo meruit nobis de congruo gratiam, sed *etiam de congruo pro nobis satisfecit*, ita ut hac ratione vocari possit corredemptrix generis humani ». Ex antiquioribus iterum Ferd. Quir. de Salazar (*l. c.*, c. 21, n. 10, pag. 124) adduci potest. Citat verba S. Bernardi[2]: « Propterea curre Eva ad Mariam, mater ad filiam, filia pro matre respondeat, ipsa mortis opprobrium auferat, ipsa patri pro matre satisfaciat, quia ecce si vir cecidit per feminam, iam non erigitur nisi per feminam ». Dein pergit de Salazar: « Pensanda sunt verba illa: Ipsa pro matre satisfaciat, quae modum et rationem, qua Virgo Evae damna et iniurias generi nostro illatas resarsit, partim extollunt, partim explicant. Significant enim illam suis promeritis non utique condignam et aequalem, sed tamen congruam et aliqualem pro matris delicto *satisfactionem obtulisse* ». Verba quidem S. Bernardi non videtur ille recte exposuisse, cum Doctor mellifluus, ut mihi saltem videtur, non loquatur ibi directe de ea satisfactione, quae est iniuriae

[1] « Divus Thomas », Placentiae, 28 (1925) pag. 457.

[2] Homilia 2, 3 super « Missus est »; ML. 183, 62; Breviar. Rom., 11 febr., lectio 7.

personalis reparatio, sed de ea, quae est excusatio, defensio, responsio, apologia, ut in sententia S. Pauli: « Bono animo pro me satisfaciam » (*Act.*, 24, 10). Tamen mentem ipsius Salazarii videmus.

Ad possibilitatem et rationem talis satisfactionis explicandam valent verba S. Thomae: « Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest » (*S. th.*, III, q. 48, a. 2, ad 1); et: « Aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna... Alio modo potest dici satisfactio puri hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet sicut secundum acceptationem eius, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens; et quia omne imperfectum supponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi » (*S. th.*, III, q. 1, a. 2, ad 2).

c) Mariam ad nostram salutem *per modum sacrificii* contulisse enuntiatur multis textibus, in quibus ea dicitur Filium obtulisse vel etiam se ipsam mactasse. « Ita... *Filium immolavit*, ut dici merito queat Ipsa cum Christo humanum genus redemisse » ait Benedictus XV (Bover, *l. c.*, pag. 555). Alia bona testimonia praebent dicta Ernaldi Bonaevallensis et Suarezii (Bover, pag. 547 et 549), quibus addi potest S. Petrus Canisius Ecclesiae Doctor[1]: « Vere igitur magna fecit Mariae qui potens est, ut mulier tot malorum et suppliciorum Filii spectatrix astaret... simulque Christum veram et vivam hostiam pro mundi peccatis offerret ».

d) Denique B. Virginem ad nostram salutem procurandam *per modum redemptionis* concurrisse enuntiatur iterum verbis Benedicti XV modo citatis, ubi etiam indicatur, qua ratione pretium nostrae redemptionis exsolverit, nempe « materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit ». S. Bonaventura ait: « Ipsa pretium illud protulit, solvit et possedit » (Bover, pag. 559).

Sed quid sibi volunt frequentes illae appellationes, quibus Maria honoratur: « Redemptionis adiutrix, hominum redemptio, redemp-

[1] *De Maria V. incomparabili.* Lib. 4, c. 26, al. 5; MIGNE, *Summa aurea*, 8, pag. 1425.

trix, corredemptrix » (Bover, pag. 545 sqq.); utrum solum dicunt, Mariam ideo esse causam nostrae salutis, quia libere in incarnationem consensit et quia nunc omnes gratias distribuit, an etiam Mariae sub cruce compatientis et nos ibidem corredimentis partes designant? Hoc in singulis casibus esset videndum. Certe, cum B. Albertus Magnus [1] et S. Antoninus [2] dicunt: « Fuit adiutrix redemptionis per compassionem », loquuntur de Mariae sub cruce cooperatione. At si S. Irenaeus (*Adv. haer.*, 3, 22, 4) dicit: « Obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis », sermo est de consensu B. Virginis in Verbi incarnationem. Tamen generatim istae appellationes dici possunt saltem indirecte testari Mariae in ipsis gratiis acquirendis cooperationem. Nam redemptio nostra magnam habet unitatem, quam pulchre describit ac probat Christianus Pesch († 1925) in libro germanice conscripto: *De B. Virgine Maria omnium gratiarum mediatrice* [3]. Deus nempe misit Filium suum in mundum, ut salvetur mundus per ipsum; Christus passione ac morte sua nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit; nunc superabundant in nobis divitiae gratiae eius, et in fine saeculi tradet regnum Deo et Patri. Iam vero Maria ascita est ad opus redemptionis, nec tantum ad partem vel particulam, sed ad totum, quia Dei perfecta sunt opera. Quare etiam in acquirendis gratiis redemptionis cooperata est.

Quamvis Christus per quodlibet bonum opus totum mundum redimere potuisset, tamen nos redemit per passionem et mortem, et per reliqua opera tantum, inquantum passione et morte complenda erant. Ita enim Pater opus Christi acceptare pro nostra salute statuit. Quia vero Maria intime cum Christo coniuncta fuit, concludere licet eam inde ab incarnatione omnia quidem sua bona opera cum Christi intentione redemptoria univisse, at demum per compassionem sub cruce nos proprie corredemisse. « A praesepe usque ad crucem suo modo in opere redemptionis cooperata est », ait Chr. Pesch (*l. c.*, pag. 131). Porro: « Maria ab initio suas partes

[1] *QQ. super « Missus est »*. Resp. ad qq. 148-150; ed. Parisiis 1898, t. 37, pag. 219 a.

[2] *Summa*, p. 4, tit. 15, c. 20, § 14; ed. Venetiis 1740, t. 4, pag. 1064.

[3] *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden*. Freiburg im Breisgau 1923, pag. 121 sqq.

in redemptionis opere habuit; at cum hoc opus per passionem et mortem Christi coronandum esset, conditioni Mariae consentaneum fuit, ut, sicut in principio, ita et in absolutione operis particeps esset » (pag. 138).

e) Accedit ad haec quattuor aliquid Mariae ut novae Evae proprium, scilicet eius maternitas respectu omnium spiritualiter viventium. Immo haec maternitas recapitulat quattuor ista priora, quia manifestat communem modum, quo Maria nostram salutem operata est, nempe ut nova Eva, ut mater omnium viventium, quae a Christo ipso signanter « mulier » vocatur (*Io.*, 2, 4; 19, 27), quae est mulier victrix in Genesi (3, 15) praedicta, de qua etiam S. Paulus loquitur: « Misit Deus filium suum factum ex muliere » (*Gal.*, 4, 4), et quae gloriose « amicta sole » in Apocalypsi (12, 1) visa est. Ipsa quondam « peperit sine dolore Salvatorem saeculorum » (Breviar. Rom., 1. Ian., Respons. 8), at sub cruce nos suos filios cum maximis doloribus peperit.

3. Iam si quaerimus quomodo Mariae operatio fuerit cum Christo *cooperatio*, duos modos mihi videor apud auctores invenire, sc. vel Maria ad opus Christi substantialiter perfectum accidentalem perfectionem adiecit, vel Maria cum Christo, debita subordinatione servata, quodammodo unum principium redemptionis nostrae constituit. Hoc ultimum, si verum est, certe conceptum cooperationis verius implet.

Priorem modum expressis verbis proponit G. van Noort [1]: « Etiam haec Virginis cooperatio [sc. quam praestitit Filium suum pro nobis Deo Patri offerendo], quum nullo modo auxerit valorem sacrificii Christi, non fuit necessaria ad essentialem perfectionem redemptionis; nihilominus non erat inutilis, nam operi reconciliationis accidentalem quandam perfectionem adiecit, quatenus in persona Virginis ipsum genus humanum, consentiendo et compatiendo, ad oblationem hostiae reparatricis concurrit ». Ceterum, ut patet, nullus dicit Mariae cooperationem fuisse antecedenter ad Dei decretum, quo eam ut adiutricem elegit, necessariam.

[1] *De Deo Redemptore*, ed. 2ª. Amstelodami, 1910, pag. 158; n. 220.

Maiorem unitatem Christi et Mariae nostram salutem operantium videtur mihi docere M. I. Scheeben[1], qui admittit quidem operationem quasi concomitantem, qua Maria, Christo suum holocaustum offerente, per gemitum Columbae et supplicationem sponsae gratias redemptionis vel certe earum applicationem nobis de congruo meruit et sacrificio Christi aliam oblationem ex sua parte addidit. Tamen ita pergit: « Haec consideratio de Mariae cum Christo in actu redemptionis cooperatione, quamvis in se iuste affirmari possit, tamen coniungi debet cum alia pleniore ac profundiore et tamen simul minus captiosa cogitatione, quae per ipsam S. Scripturam innuitur et secundum quam Mariae ut sponsae cooperatio, actionem redemptivam Christi concomitans, cum Mariae maternitate et cum Christi actione intimius et 'organice' coniungitur, ita ut sponsa et sponsus non iuxta sed in invicem actuosi et operantes appareant » (*l. c.*, pag. 605, n. 1795). Ad unum sacrificium complures personae ita concurrere possunt et interdum debent, « ut earum operatio ad constituendam actionem sacrificalem pertineat » (*ibidem*).

II. Difficultates quaedam.

1. DIFFICULTAS petitur *EX PARTE PERSONAE REDIMENTIS*, quae videtur esse unice et exclusive Christus Dominus. Non est in mente repetere hic obiectionem ex S. Paulo sumptam: « Unus et mediator Dei et hominum » (*1 Tim.*, 2, 5), ad cuius solutionem valent verba S. Thomae (*S. th.*, III, q. 26, a. 1): « Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator...; nihil tamen prohibet aliquos alios *secundum quid* dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo *dispositive et ministerialiter* ». Neque provocare volumus ad verba Isaiae; « Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum » (*Is.*, 63, 3), ad quae S. Thomas in suo ad Isaiam commentario (ed. Par-

[1] *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Tom. III. Freiburg im Breisgau, 1882. *Ibi*, pag. 600-629 copiose ac profunde nec stilo semper facili agit de Mariae in opere redemptionis cooperatione ac de eius perdurante munere mediatricis.

mensis, 14, pag. 570) notat: « Et dicit signanter Vir propter beatam Virginem, in qua fides nunquam defecit », et quae Scheeben (*Dogmatik*, III, pag. 611, n. 1804, nota) innixus prioribus theologis apte exponit dicendo, hisce verbis excludi solum adiutorium praestitum per pugnatorem Christo coordinatum et aequalem, qui effuso sanguine sicut Chrisus ipse victoriam consequatur. Non excluditur mulier Christo patienti subordinata et compatiendo cooperans. « Astitit regina a dextris tuis » (*Ps.*, 44, 10). Hanc obiectionem ex *Is.*, 63, 3 haustam tractat F. X. Godts in libro: *La Corédemptrice*, Bruxelles, 1920, pag. 157 sq.

Sed difficultatem sumimus ex textu S. Thomae, *S. th.*, III, q. 48, a. 5, id est ex eadem quaestione, cuius priores articuli tam apte accommodari possunt ad Mariae operationem dilucidandam et distinguendam in meritum, satisfactionem, sacrificium, redemptionem. Est autem *difficultas haec*:

« Passiones sanctorum proficiunt Ecclesiae, *non quidem per modum redemptionis*, sed per modum exempli et exhortationis » (*S. th.*, III, q. 48, a. 5, ad 3). Et: « esse immediate redemptorem proprium est Christi, inquantum est homo » (*Ibid.*, in corp.).

Ergo nec passio vel compassio B. Virginis per modum redemptionis nobis proficit. Quare Maria non recte dicitur genus humanum redemisse aut corredemisse.

Neque ipse S. Thomas in articulo citato, neque Caietanus, neque Suarezius, neque Toletus in suis ad hunc articulum commentariis mentionem B. Mariae Virginis faciunt. Neque auctores scio, qui respectu B. Virginis hanc obiectionem tractent. Caietanus dubium movet praecise circa dictum: « Passiones sanctorum proficiunt Ecclesiae non per modum redemptionis ». Nam, ait, passiones sanctorum in indulgentiis nobis applicantur per modum satisfactionis et consequenter per modum redemptionis. Sed, ita pergit, est multiplex differentia inter passiones sanctorum et Christi, siquidem sanctorum passiones non absolute, « sed superflue tantum satisfaciunt pro nobis », et a poena tantum, non a culpa redimunt, et non nisi clavium auctoritate nobis applicantur. Et ob has limitationes « potuit absque ullo veritatis praeiudicio negativa simpliciter et absolute asseri, dicendo quod passiones sanctorum non

prosunt Ecclesiae per modum redemptionis ». Suarezius satis concinit Caietano: « merito dubitat Caietanus », et eius rationes non esse reiciendas censet. Ipse tamen Suarez mentem S. Thomae paulo aliter explicat. Dicit S. Doctorem eo loco abstinuisse a quaestione de Sanctorum pro aliis satisfactione, quia solum voluerit respondere ad verba S. Pauli: « Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi » (*Col.*, 1, 24), quae posuit in obiectione secunda et quorum litteralis sensus is esse dicitur, quod Paulus exemplo et doctrina adlaborare velit ad *applicationem* fructuum passionis Christi. Neque satisfactiones sanctorum esse simpliciter redemptionem [1].

Principia solutionis videntur praesto esse in corpore ipsius articuli S. Thomae. Unum est quod dicit: « Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium ». Iam vero, pretium redemptionis nostrae aliqualiter fuit B. Virginis, quia ipsa et sola ipsa inter omnes sanctos « materna in Filium iura » (Benedictus XV) habuit et abdicare potuit. Alterum est, quod S. Thomas in ipso articulo primario considerat relationem Christi ad Patrem vel ad totam Trinitatem, et demum in « ad 3 » de Sanctis loquitur: « Utrumque istorum [sc. actus solutionis et pretium solutum] ad Christum pertinet immediate, inquantum est homo; sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis ». Etiam in his verbis applicatio ad Mariam se offert, « cuius erat et ipsa vita Christi » sicut genitricis. Et saltem consensit in eius voluntatem redemptivam.

Hinc datur *responsum*:

« Passiones sanctorum non proficiunt Ecclesiae per modum redemptionis », *dist. antecedens*: Passiones reliquorum sanctorum, conc. ant.; passiones B. Mariae Virginis, cuius solius ex omnibus sanctis pretium nostrae redemptionis aliquatenus proprium erat et quae sola materna in Filium iura habuit et abdicavit, nego ant. — Porro: « esse immediate redemptorem proprium est Christi, in

[1] Suarez, In III S. Thomae, q. 48, a. 5. Ed. Parisiis, 1877, tom. 19 pag. 612 sq.

quantum est homo », dist. hoc alterum antecedens: Proprium est Christi hominis in oppositione ad SS. Trinitatem, conc.; in oppositione ad sanctos, subdist.: ad reliquos sanctos, conc.; ad matrem suam Mariam, iterum subdist., quatenus solus Christus primario et perfective et effuso sanguine nos redemerit, conc.; quatenus excluserit partes matris corredemptricis, quae materna iura Filium immolando abdicavit, nego.

« Ergo nec passio vel compassio B. Virginis per modum redemptionis nobis profuit », par. distinguo consequens: Maria non fuit primario et perfective redemptrix, conc.; non fuit sub et cum Christo corredemptrix, nego consequens.

2. DIFFICULTAS sumitur *EX PARTE PERSONARUM REDIMENDARUM*, inter quas erat ipsa B. Virgo, et ita proponitur:

Si Maria ullo pacto genus humanum redemisset (cf. Benedicti XV verba: « Ipsam cum Christo humanum genus redemisse »), etiam se ipsam redemisset. Atqui non se ipsam redemit; hoc enim impossibile est, quia, ut se redimeret, iam indigeret gratia, quae ex redemptione fluxerit; deberet ergo iam redempta esse, antequam se redimeret. Ergo nec genus humanum redemit.

Simili obiectione quondam movebatur cl. Bartmann [1], qui ita scripsit: « Ut patet ex definitione Immaculatae Conceptionis, Maria ipsa vere per Filium suum redempta est, quia vere eguit redemptione. Tantum per modum, non per factum redemptionis a ceteris hominibus diversa est. At si ipsa redempta est, non potuit cooperari in obiectiva redemptione ». Idem vero cl. auctor se suam sententiam retractavisse ingenue fatetur. Nam in 3. et 4. editione alterius libri, cui titulus est: Maria in lumine fidei et pietatis (*Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit*, 3-4. Auflage. Paderborn, Bonifaciusdruckerei) addidit novum caput 21: *Mater divinae gratiae*, quod iam antea in quodam periodico folio publici iuris fecerat; atque in prooemio libri (pag. VI sqq.) candide dicit: « Alterum, quem adieci, articulum de Matre divinae gratiae iam publicavi in fasciculo mensis ianuarii 1925 folii periodici 'Theologie

[1] *Lehrbuch der Dogmatik*. Freiburg im Breisgau (Germaniae). Ed. 2., (1911) pag. 400, § 110; vel ed. 6., tom. I (1923) pag. 458, § 110.

und Glaube'. Per hunc articulum me adiungere studeo motioni illi marianae ultimis annis diligenter agitatae, cuius finis est obtinere dogmaticam definitionem propositionis asserentis: Omnis gratia per Mariam. Olim censebam difficile esse hanc thesim atque titulum 'Mariae corredemptricis' saepe cum ea coniunctum dogmatice ac clare sustinere... Si ergo olim putavi et scripsi, titulum [corredemptricis] dogmatice iustificari non posse, hanc sententiam nunc depono. Idque eo magis, quod Benedictus XV (1921) orante Cardinale Mercier dioecesibus belgicis propriam Missam concessit in honorem B. Mariae V. Mediatricis omnium gratiarum »[1].

Ad solvendam hanc 2. difficultatem alii aliter respondent. Unum vidi, qui minorem: « Atqui non se ipsam redemit » satis clare neget. Is est F. X. Godts C. SS. R. in libro *La corédemptrice*, Bruxelles, 1920, pag. 163. Ad quaestionem enim: « Quomodo Maria vocari potest corredemptrix, cum ipsa opus habuerit redemptione? An forte se ipsam redemit? » ita respondet: « Sine dubio Maria cooperata est ad suam ipsius redemptionem; res clara est. Ipsa redempta est et quidem sublimiore modo, ait Pius IX, intuitu meritorum futurorum Christi. Iam vero incarnatio Verbi dependebat a consensu Mariae verbis angeli praestando. Ergo dando suum consensum efficaciter concurrit ad suam propriam redemptionem: res est evidens». At pace tanti defensoris Mediationis B. Mariae V., qui magnum librum « De definibilitate Mediationis Deiparae, Bruxellis 1904 » composuit, dicendum putamus hanc solutionem non omni ex parte rectam esse. Etiam F. H. Schüth in opere supra laudato[2] videtur concedere B. Virginem aliquatenus se ipsam re-

[1] Obiectiones quas idem Bern. Bartmann in alio libro, cui titulus est: *An Christus adversetur cultui B. V. Mariae?* (*Christus ein Gegner des Marienkultus?* Friburgi in Germania 1909, pag. 150 sqq.) contra doctrinam doctoris Scheeben circa Mariae in opere Christi cooperationem moverat, solvere studet Ferdin. Henr. Schueth S. I. in libro germanice scripto: *Mediatrix. Eine mariologische Frage.* Innsbruck 1925. Qui liber hoc magnum meritum habet, quod Mariae in ipso opere redemptionis cooperationem strenue effert atque defendit. Vide quid in laudem huius libri dicat J. Bittremieux, « Ephemerides theologicae lovanienses », 3 (1926) pag. 233 sq.

[2] *Mediatrix. Eine mariologische Frage.* Innsbruck 1925, pag. 320: cfr. pag. 252-256.

demisse. Dicit quidem rectissime nullam cerni impossibilitatem in eo, quod Maria *pro omnibus aliis hominibus* possit esse causa redemptionis. Sed quod non possit esse causa salutis *pro se ipsa*, ita distinguit, verbis latinis utendo: « causa physica: C., moralis (subordinata): N. ». Et ex iis, quae paucis lineis ante dicit, infero eum velle affirmare quod Maria sit causa non solum recipiens propriam salutem — id quod suo modo de omnibus salvatis valet — sed etiam causa « efficiens (moraliter) subordinata » propriae redemptionis. Possent fortasse defensores talis sententiae etiam provocare ad verba S. Irenaei (*Adv. haer.*, 3, 22, 4): « Et sibi et universo generi humano causa facta est salutis ».

At nulla apparet via, qua Maria sibi primam gratiam mereri potuerit. Quare alii theologi simpliciter negant Mariam se ipsam redemisse. « Propriam Redemptionem non potuit Maria mereri, sed hanc meruit Christus Redemptor, ex vi axiomatis, quod principium meriti non cadit sub merito », ait I. Bittremieux [1]. Similiter loquitur Chr. Pesch [2]: « Proposita iam est hinc inde quaestio, an Maria etiam mediatrix omnium gratiarum pro se ipsa fuerit. Ad quam quaestionem, ut per se patet, negative respondendum est. ' Mediator autem unius non est ' ait S. Paulus (*Gal.*, 3, 20). Mediatio necessario supponit tres: duos nempe, inter quos mediatio fit, et mediatorem. Maria ergo inter Deum et nos, at non inter Deum et se ipsam mediatrix esse potest. Ipsa sibi apud Deum gratias meruit, plus quam omnes reliquae creaturae; at non omnes suas gratias meruit, e. g. non meruit gratiam immaculatae suae conceptionis ». Iam audivimus F. Q. Salazar dicentem de originali ac prima B. Virginis gratia: « Hanc enim sibi nulla ratione aut congruentia consequi virgo potuit ». Sed — ita addere licet — si B. Virgo se ipsam redemisset, hanc quoque gratiam sibi meruisset. Quare ad 2. difficultatem damus hoc

Responsum. Si Maria ullo pacto genus humanum redemisset, etiam se ipsam redemisset, dist. mai.: si genus humanum sensu

[1] « Ephemerides theologicae lovanienses », 2 (1925) pag. 394.

[2] *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden.* Freiburg im Breisgau, 1923, pag. 39.

universali sumitur, prout et Mariam et Christum ipsum complectitur — nam etiam Christus prout homo nostri generis est, — conc. mai.; si genus humanum sumitur sensu restricto, prout hic sumi debet, sc. exceptis B. Virgine et Christo, nego mai.

Atqui non se ipsam redemit, conc. min.

Ergo nec genus humanum redemit, pariter dist. cons.: non genus humanum sensu universali sumptum, prout Mariam, immo Christum ipsum, comprehendit, conc. cons.; non genus humanum exceptis B. Virgine et Christo, nego cons.

At nondum omnis obscuritas dissipata est. Videtur enim aliqua species veri affulgere ex sententia: Maria se ipsam redemit. Nam genuit Redemptorem etiam suum. Et ita videtur vere cooperata esse ad suam ipsius redemptionem. — Posset quis retundere velle hanc obiectionem dicendo: Maria est etiam mater Creatoris, neque tamen ad suam ipsius creationem cooperata est; ergo a pari, quamvis sit mater Redemptoris, tamen non cooperata est ad suam ipsius redemptionem. At hoc responsum non plene satisfacit, deficiente paritate. Christus enim est creator secundum naturam divinam et per actionem divinam, redemptor vero est secundum naturam humanam a matre acceptam et per actionem elicitam ab humanitate, dignificatam a divinitate. Ergo videtur omnis redemptio, etiam ipsius Mariae, dependere a Maria, quae libero consensu substantiam suam Verbo incarnando subministravit. At ex altera parte non videtur esse ita, quia, ut liberum hunc consensum daret, iam fructu redemptionis donanda erat. In similes conicimur angustias, si rem ex parte praevisionis divinae consideramus. Nam Deus ex una parte videtur in signo rationis priori praevidisse redemptionem et deinde decrevisse gratias, quibus Maria ad consensum suum praepararetur; ex altera parte videtur prius praevidisse Mariae consensum et consequenter redemptionem futuram. An forte ita dici potest: Deus in signo rationis priori praevidit Verbi incarnationem *utcumque* absolute *futuram* atque redemptionem per Verbum incarnatum praestitam (redemptionem Mariae saltem); dein decernit fructus huius redemptionis Mariae applicandos et incarnationem *hoc modo,* nempe ex Maria libere consentiente, *futuram*?

3. DIFFICULTAS considerat *IPSUM OPUS REDEMPTIONIS IN SE*, quod scilicet videtur perfectum et absolutum, antequam Maria cooperari possit:

Deus in signo rationis priore, quam praevidit et acceptavit B. Virginis cooperationem, iam praevidit et acceptavit redemptionem Christi sine Mariae cooperatione perfectam. Nam post praevisam hanc redemptionem decrevit fructus eius Mariae applicandos, quae ita demum apta ad cooperationem, si quam praestare posset, evasisset.

Atqui sicut Deus praevidit ab aeterno, ita in tempore redemptio perfecta est.

Ergo redemptio perfecta est antecedenter ad Mariae cooperationem.

Pro hac et sequenti obiectione in hac saltem forma proposita non possum citare auctores, quia eam non apud auctores inveni, sed quidam lector theologiae occasione alicuius theseos eam mihi obiecit. Tamen principia diversarum solutionum ex auctoribus sumo, et quidem ex G. van Noort assertum de accidentali perfectione operi Christi per Mariam superaddita (vide verba in I parte, pag. 10 citata); ex aliis (Scheeben) doctrinam de maiore unitate inter Christum et Mariam. Solutiones autem nolunt esse plus quam tentamina, quibus forte alii ad melius responsum dandum excitentur.

Responsum 1. Si quis ergo contentus est eo, quod Maria per suam cooperationem tantum aliquam accidentalem perfectionem operi Christi adiecerit, potest ita respondere:

Dist. mai.: Deus ante Mariae cooperationem praevisam iam praevidit redemptionem Christi *essentialiter* perfectam, conc. mai.; *et essentialiter et accidentaliter* perfectam, nego mai. Conc. min. Pariter dist. cons.: Redemptio *essentialiter* perfecta est sine Mariae cooperatione, conc. cons.; *et essentialiter et accidentaliter*, nego cons.

Quae S. Paulus de se ipso dicit: « Adimpleo, quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia » (*Col.*, 1, 24) eminenter valent de B. Virgine. Ipsa siquidem omnibus nobis de congruo meruit, quae Christus de condigno; et

de congruo pro omnibus peccatis satisfecit, pro quibus Christus de condigno. At haec operatio, si consideratur tantum ut operi Christi perfecto accidentaliter superaddita, postoperatio potius dicenda est quam cooperatio. Fontes autem videntur cooperationem asserere. Quare et aliud responsum tentamus.

Responsum 2. Distinguimus redemptionem qua Christus matrem ac sponsam Mariam redemit sibique acquisivit, et redemptionem qua cum Maria cooperante reliquos redemit, non quo duos realiter distinctos actus redemptivos Christi vellemus ponere, sed salva reali unitate redemptionis, quae si salvari non posset, praeiudicium magnum contra hanc solutionem crearetur. In forma respondemus:

Deus antequam praevidit et acceptavit Mariae cooperationem, iam praevidit et acceptavit redemptionem Christi, *quatenus per eam mater et sponsa Christi Maria redempta est*, conc. mai.; *quatenus per eam nos redempti sumus*, nego mai. Conc. min. Par. dist. cons.: *Redemptio Mariae* perfecta est sine eius cooperatione, conc. cons.; *redemptio nostra*, nego cons.

Ad salvandam autem sufficienter unitatem actionis redemptivae Christi, fortasse in Christo *duae intentiones* distinguendae sunt, ad analogiam primae et secundae intentionis, quas sacerdos in uno sacro litando facere potest. In prima intentione Christus totam redemptionis plenitudinem effudit in unam Beatam Virginem Mariam, mulierem Evam novam, Sponsam Christi, typum Ecclesiae; in secunda dein unita cum Virginis voluntate nobis redemptionem acquisivit. Ex parte Dei Patris duplicem haberemus acceptationem: Christi Filii sui opus acceptat primo pro B. Virgine, dehinc idem opus unitum cum Virginis opere pro nobis acceptat.

Illustrari potest solutio per exemplum Evae. Eva vitam suam naturalem a solo Adamo habet; pro omnibus filiis autem Adami debuit suo modo cooperari ad transfundendam vitam naturalem et supernaturalem. A simili Maria a Christo solo habet vitam suam supernaturalem; processit e latere Christi, sicut Ecclesia; sed pro omnibus reliquis Maria cum Christo est causa salutis. Vide verba Ambrosii Catharini supra laudata.

4. Difficultas similis est priori, sed speciatim *ex sacrificio Christi* petitur, quod videtur esse perfectum, antequam Maria cooperari potuerit. Arguimus ita:

Cooperatio B. Virginis in ipso sacrificio crucis videtur impossibilis. Nam: In signo rationis priore, antequam Deus decrevit Mariae primas gratias dare, iam praevidit sacrificium Christi perfectum; quia primas gratias B. Virginis ut fructus huius sacrificii decrevit. Atqui sine his gratiis Maria non potuit cooperari. Ergo Deus praevidit Christi sacrificium sine Mariae cooperatione perfectum fore, et ita in ordine rerum vere perfectum est.

Responsum 1. Si iterum accidentalis perfectio sacrificio Christi superaddenda admittitur, haec potuit addi ex meritis infinitis sacrificii essentialiter perfecti. Quare sicut in responso 1. ad 3. difficultatem responderi potest per distinctionem inter sacrificium essentialiter et sacrificium etiam accidentaliter perfectum: In signo rationis priore, antequam Deus decrevit Mariae primas gratias dare, iam praevidit sacrificium Christi *essentialiter* perfectum, conc. mai.; *etiam accidentaliter* perfectum, nego mai. Conc. min. Pariter dist. cons.: Deus praevidit Christi sacrificium sine Mariae cooperatione *essentialiter* perfectum fore, conc. cons. (ex mente eius, qui accidentalem tantum perfectionem superaddendam admitti posse censet); *etiam accidentaliter* perfectum, nego cons.

Responsum 2. Dist. mai.: Deus praevidit sacrificium Christi *pro Mariae redemptione* perfectum ante Mariae cooperationem, conc. mai.; *pro nostra redemptione*, nego mai. Conc. min. Pariter dist. cons.: Sacrificium pro Mariae praeredemptione sine eius cooperatione perfectum et ut perfectum acceptatum est, conc. cons.; pro nostra redemptione, nego cons.

Instatur. Atqui sic statuuntur duo Christi sacrificia cruenta, id quod est inauditum in theologia et contra *Hebr.*, 9, 28: « Christus semel oblatus est ».

Responsum. Negatur subsumptio. Vere unum est Christi sacrificium cruentum. At in hoc uno et unico sacrificio duplex dualitas inesse videtur; una est respectu eorum, pro quorum salute offertur, eamque illustrare saltem, licet non plene explicare, per

duas intentiones sacerdotis celebrantis conamur, siquidem Christus prima quasi intentione sacrificium pro matre sua obtulit, dein secunda pro nobis. Altera dualitas in eo cernitur, quod duae personae, Christus et Maria, ad hoc unum sacrificium offerendum concurrunt. Manet quaestio quomodo stante hac dualitate unitas sacrificii salvetur; et quomodo omnino Maria cum Christo cooperetur.

Aliquis cooperationis modus hisce verbis exprimitur: « Deiparae sanctissimae non hoc tantum in laude ponendum est quod nascituro ex humanis membris Unigenito Deo carnis suae materiam ministravit, qua nimirum saluti hominum compararetur hostia; verum etiam officium eiusdem hostiae custodiendae nutriendaeque, atque adeo, stato tempore, sistendae ad aram ». Ita ait Pius X [1]. Et in hoc potissimum, quod ad aram hostiam stitit, videtur exercuisse munus diaconae sacrificii, de quo vide, si libet, Scheeben, *Dogmatik*, III (1882) pag. 606-608, n. 1798 et 1799. Sed an forte etiam plus fecit in ipso Christi sacrificio?

Estne possibile Christi et Mariae actionem ad unicam actionem sacrificalem concurrere? Excludi debet a limine omnis coordinatio, quia « solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator », ut ait Angelicus doctor (*S. th.*, III, q. 26, a. 1). At servata debita subordinatione videtur via aliqua patere, si quis consideraverit sacrificium non qua ens physicum sed qua ens morale valorem suum coram Deo habere. Iam vero ens morale est ens sui generis, quod in suo ordine potest numerice et per se unum esse, quamvis in ordine physico complures entitates complectatur. Ita senatus ut collectio multarum personarum est ens physice *per accidens* numerice unum; idem ut ens morale, puta ut societas quaedam, est numerice *per se* unum. Atque senatus consultum, etiam subiective spectatum, quamvis actionibus physice multis constet, ut ens morale est unum numerice et per se. Nonne ad similem unitatem unici sacrificii duorum sacrificantium voluntates convenire possunt, si unam eandemque hostiam, in qua ius aliquod licet diversum habent, communi voluntate Deo offerunt? Maria « materna in Fi-

[1] ASS., 36, (1903-04) pag. 453.



lium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit »[1].

Optandum sane est, ut communi multorum theologorum inquisitione et disceptatione tandem veritas de B. Mariae Virginis in opere redemptionis cooperatione maiore luce radiet ad laudem et gloriam Christi et beatae eius Matris[2].

AUGUSTINUS DENEFFE S. I.

[1] BENEDICTUS XV; AAS, 10 (1918) pag. 182.

[2] Opus nuper editum ab I. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. Mariae Virginis quoad gratias*, Brugis 1926, in scribendo hoc articulo adhiberi nondum potuit.

English and American Modernism

PART I.

Modernism, the Creeds and Christology.

Summarium. — MODERNISMUS INTER ANGLICANOS ANGLIAE ET AMERICAE. — Pars I. *Modernismus, Symbola et Christologia.* — Finis Auctoris est exponere quomodo se habeat Modernismus inter Anglicanos nostrae aetatis, ut, dum sermo fit de reditu populorum anglica lingua loquentium ad Ecclesiam catholicam, ac praesertim de quadam eorum fractione, quos vocant « Anglo-Catholicos », verba et facta rectius interpretari possimus. Censet A. in Anglia et America Modernismum quasi quamdam pestem ita multorum Anglicanorum animos invasisse ut spem praecludat reditus illius quem tantopere catholici desiderant et tam studiosa oratione a Deo petunt.

Ratio autem est quod modernistarum mentes ad fidem iterum accedere vix aut ne vix quidem possunt; existimant enim se ultra fidem processisse et devenisse ad puriorem et altiorem veritatem; asseverant se « nucleum » revelatarum veritatum retinere, abiecto cortice mythorum, superstitionum, mysteriorum et miraculorum. Dum Christus hortatur nos ut puerorum simplicem animum imitemur, ipsi auctoritatem omnem et magisterium repudiant.

Non definit A. Modernismum, quoniam, dum describitur quomodo neget veritatis catholicae doctrinas, quomodo se habeat erga Symbolum fidei et integrum ordinem supernaturalem, satis iam notum fit, eo exsurgente resurgere omnes antiquas haereses.

A. I. — Auctori licuit adesse annuo Conventui Anglorum modernistarum (Oxonii, anno 1925). In quo audivit disserentes de quaestionibus quae in nostris catholicis Theodiceis tractantur: quomodo in Deum credamus; quid de Deo credamus. Miratus est autem nihil prorsus dictum esse de argumentis quibus S. Thomas probat Deum exsistere. Ad solam « experientiam religiosam » appellatum est; ex qua sane nulla certitudo, sed mera probabilitas oriri potest. — Deum vero neque ut omnipotentem, neque ut omnia scientem, neque ut ubique praesentem descripserunt, cum neque « experientia religiosa » neque sensus divina attributa percipere possit. Vere mirum erat audire eos qui catholicos credulitatis accusant, fundamentum fidei ponere « religiosam experientiam », quae toties iam atque etiam recens apparuit esse fons superstitionum homine indignarum. Satis est meminisse Mormonismum, « Christian Science », cetera.

Quam suam mirationem cum A. coram omnibus invitatus expressisset, responderunt, multos revera timere ne ex illa methodo et ex « nova » quam

dicunt « psychologia » grave periculum crearetur fidei. Religiosam enim experientiam dicit nova illa psychologia nihil tandem aliud esse quam animi quamdam commotionem, ad eam ergo non esse attendendum, nihil ex ea probari.

Quidam orator in Oxoniensi Modernistarum Conventu anno 1924 sic locutus est de « nova psychologia »: « Imminet nostris diebus pugna inter religionem et psychologiam, maxime illam quam nunc vocant « novam psychologiam », quae conatur investigare tum occulta motiva actionum humanarum, tum praesertim fontes occultos fidei. Quaerit illa psychologia, e. gr. num oratio aliud sit quam auto-suggestio, num religio non sit puerilis modus vitam aestimandi, nevrosis, cetera ». Viros autem de quibus sermo est in S. Scriptura, S. Paulum, Iobum, Ecclesiasten, examini accurato subiecit eosque iudicavit omnes nervis laboravisse; ausa est ipsam perfectam Christi Domini naturam analysi submittere blasphemiasque suas proponere ut conclusiones novae scientiae.

II. — Exsistitne supernaturale? Si ad verba attendis, utique. Modernistae enim Anglicani nolunt lectores offendere; malunt, prout fieri potest, antiquas voces usurpare iisque vestire novos conceptus. In hoc est maximum periculum. E. gr., negant miracula, dum asseverant se supernaturale minime abicere. Contra, Rev. J. W. Thompson dicit negationem miraculorum conditionem esse ut nostra aetate supernaturale admitti possit a viro exculto. Et a. 1924 Oxonii Rev. J. C. Hardwick dicebat verbum « supernaturale » posse certo usurpari ad designandas altiores formas exsistentiae, quales sunt vita et intelligentia, quamvis revera conceptus ille possit dici superfluus. — Recesserunt modernistae a crassiori materialismo ultimi saeculi ac libenter agnoscunt spiritualitatem animae et immanentem spiritum divinum in universo creato; hoc autem est quod vocant « supernaturale ». Gratia vero sanctificans non exsistit; solo facto creationis omnes homines sunt filii Dei; non fuit peccatum originale; homo a statu animali ad dignitatem humanam surrexit.

III. — Quid autem de Christo sentiant, nunc videamus. — Vitam Christi narrant Evangelia. At modernistarum fundamentale principium est, omnia quae in Evangeliis miraculum sapiant, vel expungenda esse, vel explicanda; critica ergo utendum esse. Critica vero usi, inveniunt in Novo Testamento tres Christi Domini descriptas figuras: primam, perfecte humanam, miraculis non deformatam, quae historica est; alteram, qualem sibi S. Paulus propriam effinxit; tertiam, praeexsistentem Christum, Verbum, ignoti philosophi Ephesini illius qui dictus est esse Ioannes Apostolus.

Criticae illius exitus hic est. Christus est purus homo, non est Deus. Traditionalis doctrina est abicienda; immo asseverat Prof. Kirsopp Lake: « Iesus nunquam se dixit Deum » et addit: « Doctrina quae centrum est theologiae catholicae, ignota erat Iesu et illis discipulis qui primum de eius vita rettulerunt ». De Natali die festo Domini alius scribit: « Adoratio Iesu Infantis idololatria est ». — Quid ergo cogitant cum Iesum « divinum » di-

cunt? Dr. Major ait: « Divinitas Christi apparuit in eius perfecta humanitate. Non est abyssus magna inter divinam naturam et humanam generaliter consideratam... Solus ille potest credere Incarnationem, cui persuasum est relatione intima coniungi inter se ubique in natura rerum divinum et humanum... (Ceterum) Iesus non se dixit Filium Dei sensu metaphysico, sed sensu morali... ».

Nil mirum si modernistae negant Christi divinam potentiam et scientiam. Decanus Rashdall: « Nulla est ratio, inquit, cur supponamus Iesum plura scivisse quam aequales suos de vera scientifica explicatione morborum mentalium qui tunc solebant attribui diabolicae possessioni ». Postquam autem statuerunt Modernistae Iesum censuisse finem mundi esse proximum, hac sola ratione moti ex Evangeliis abscindunt quae Christus dixit de fundatione Ecclesiae, de praedicando Evangelio per universum mundum, de sacramento S. Eucharistiae. « Fieri non potuit ut de his Christus loqueretur, quippe qui persuasus esset finem mundi adfuturum priusquam haec opere possent compleri ». Et inter plura: « Valde miratus esset Christus in ultima cena, si quis ei dixisset hanc cenam qua amicis valediceret, fore aliquando sacramentum et sacrificium in Ecclesia quadam de qua fundanda nunquam cogitaverat! ». Et de doctrina Christi morali similia loquuntur. Sic anglicanus episcopus: « Si Christus potuisset praevidere conditiones nostrae aetatis, non locutus esset, ut fecit, de divortio ».

Atque dolendum est quod etiam viri qui se dicunt « Anglo-catholicos » (ergo magis vicinos Ecclesiae catholicae) saepe affecti sint his modernistarum ideis de scientia Christi.

B. — Quid ergo sentiunt Anglicani modernistae de symbolis fidei quae in functionibus suae ecclesiae debent aliquando recitare? Evidens est eos non credere symbolorum articulos quos recitant.

Certum est modernistas non habere symbolum ut fidei genuinae testimonium; illud in functionibus retinent, affectibus magis quam rationibus moti. Hae sunt reliquiae antiquae fidei, quae nunc habentur ut testes traditionis et historiae fidei, quales sunt etiam illae ruinae abbatiarum anglicarum quae tempore conciderunt. Si quis ut Decanus Inge ad extremas modernistarum partes pertinet, symbolum habet ut meram tesseram admissionis ad ecclesiae cathedram; admissus, iam ex cathedra negat quae ad altare symbolo professus est. Quoniam antiquae fidei aedificium a scientia moderna disruptum et conquassatum concidit, nunc in cathedra docet Modernista quam vocat « instaurationem », « [re-]interpretationem » symboli; sed illa instauratio est pura negatio, interpretatio est ita falsa ut sensus novus ne minimam quidem habeat relationem similitudinis cum sententia primigenia.

Et cum iam fere nemo sit inter modernistas qui Nicaenum vel Apostolorum symbolum approbare possit, reliquum est ut eius recitatio sit « testimonium fidelitatis erga Ecclesiam et divinum eius Caput et agnitio generalis unitatis in fide fundamentali ». At difficile est scire quid maneat ex « fundamentali fide christiana », postquam modernistae compleverunt illius

fidei « instaurationem ». Dr. Park: « Gaudet, inquit, modernista libera conscientia recitans antiquas formulas et testimonium fert unitati fidei quae eadem est « *heri, hodie et in saecula* », quamvis intellectuales conceptus antiquis verbis involuti volventibus annis mutentur ». Iterum: « Repetunt modernistae *ex animo* antiqua verba, sed unumquemque fidei articulum interpretantur ». Et americanus episcopus Dr. Lawrence subtili quadam utens mentali restrictione et duplicitate, quam quidam falso decepti Iesuitarum casuisticae propriam esse dicunt, monet modernistas clericos Anglicanos qui non credunt Christum ex Virgine natum esse, eos posse tamen symbolum « honesto corde » recitare. Ratio est quod symbola exponunt essentialia fidei; cum autem illi fidem in nativitatem Christi ex Virgine non habeant ut essentialem symboli partem, tuta conscientia possunt symbolum recitare.

Ex his apparet quam periculosum sit Anglicanismo modus hic agendi modernistarum clericorum. Nulla enim fidei professione a cathedris arceri possunt; ex illis cathedris autem docent haereses quales iam in primis Ecclesiae aetatibus damnatae sunt.

Vergente ad finem Oxoniensi Modernistarum Conventu anno 1925, invitatus ut sententiam suam promeret, A. verbis claris expressit quid ipse censeret de eorum honestate et veracitate hac in re. Ultima eius verba haec fuerunt: « Si Iesuita martyr, Edmundus Campion, novisset et si eius conscientia potuisset approbare vestras methodos, domini, poterat iuramentum de regia suprematia proferre, ut vos symbolum recitatis, cum mentali restrictione. Tali duplicitate vitam servasset; at maluit ad Tyburn mori et hodie Campion Hall adest hic prope Oxonii ut monumentum eius gloriosi martyrii pro catholica veritate ».

The following pages contain the substance of two public lectures given in the Hall of the Biblical Institute, Rome, during Lent 1926, on « English and American Modernism ».

The lectures were mainly expository. Their purpose was to draw attention to an aspect of present-day Anglicanism which must influence the view we take of the prospects of a return of the English-speaking peoples to the Catholic Church, and which may help us to interpret in its right proportion the approaches of a certain small section of the extreme « Anglo-Catholic » party of whom the venerated Lord Halifax was the spokesman at the Malines Conversations.

The view of the lecturer is that the spread of Modernism in England and America — and it is spreading like a plague — would seem to be a permanent and impassable barrier to the reunion we all so eagerly desire and for which we so earnestly pray.

Modernists are a type of « After-Christians », people whose mind is barred to the approach of faith by the conviction that they have passed beyond its credulity into a purer, higher, and more rational realm of truth. They claim to be Christians of an esoteric Christianity. They assert that they keep the kernel of revealed truth, while rejecting that husk of myth, superstition, mystery and miracle which, they say, envelops the nucleus of genuine Christianity in the minds of Catholics and other credulous traditionalists.

Modernist mentality is the very antithesis of that childlike, but by no means childish, docility to which Christ pointed as an essential condition of entering the Kingdom of God. It utterly rejects the method of faith: it distrusts all teaching authority, repudiates all 'magisterium' and in rejecting this, it turns its back on God's Own plan for the communication of His religious truth to men.

If no attempt is made here to give a scientific definition of Modernism it is because, as the paper develops, the detailed negation of Catholic truth, the attitude towards the Creeds and the supernatural order, will convey, better than any abstract definition, a clear notion of this resurrection of all the ancient heresies which masquerades as something new and up-to-date. It will be seen that Modernism is not even modern. If its conclusions are those of the rationalists, its methods are not rational.

The writer was present at the annual Conference of English Modernists at Oxford in August 1926, where some four hundred members of the Modern Churchman's Union met to listen to papers dealing with the subjects which are treated in Catholic books of Natural Theology. He listened to discussions on such topics as « Why we believe in God » and « What we believe about God », without hearing any allusion to those marvellous proofs which the master mind of Aquinas approved and developed in establishing the philosophic truth of Theism.

The scholastic arguments were not criticized: they were entirely ignored. To the modernist lecturers, the sole and the final appeal was that of religious 'experience'. The resulting assent never seemed to transcend probability, and the pragmatic proof that belief in God « *works* » was all that we were offered in ex-

change for the certain conclusions of reason, our highest natural faculty for attaining to rational conviction. Dean Inge describes the soul's journey as a venture towards belief — one makes an 'Experiment' in accepting a religious truth as an hypothesis, and the 'Experiment' results in an 'Experience'.

With regard to the nature of the Supreme Being, at the Oxford Conference God was represented as being neither truly Omnipotent, nor Omniscient, nor Omnipresent: for obviously these Divine attributes cannot enter directly into our religious 'experience' and assert themselves with the irresistible clarity with which light strikes on the eye of man and forces our assent to its reality. God's attributes can be established by reason, they are known to faith, but they must remain outside the experience of those who have not yet *seen* God.

It was strange to hear those who accuse Catholics of credulity making religious experience the basis of their belief, seeing that all through religious history this has been the source of the wildest superstitions. It is sufficient to mention the names of Joseph P. Smith of Salt Lake City, the founder of Mormonism, and Mrs Eddy, the foundress of Christian Science in America, and Johanna Southcote in England. The writer of this paper, on the invitation of the members of the Congress, was allowed to express his astonishment at this attitude of Modernists towards the rational proofs of Natural Theology, and his fear as to the results of jettisoning the testimony of reason in favour of 'experience'. In replying to this criticism, the leader of English Modernism, Dr H. D. Major D.D. (who is the Principal of an Anglican theological College, Ripon Hall, Oxford) admitted that: « Had Dean Rashdall been present, he would have supported the warning weightily. Many present sympathised strongly with Father Woodlock, and regarded the warning as needed ». The extremest American Modernist, Professor Kirsopp Lake of Harvard University, who was present at the Oxford Conference, frankly admitted the risk that was being run in thus setting aside the old rational proofs concerning God's existence and His Nature. His final words were particularly suggestive. He said: « I am well aware that to take religious experience as the basis of a sound theology is extraor-

dinarily dangerous. I do not live in America without fully appreciating the danger referred to, arising from the growth of a new orthodoxy, a psychological orthodoxy... It is true that there is a school of psychology which is telling us that religious experience is merely a subjective reaction which has no ultimate significance for any of us: it is merely a kind of thrill ». Professor Kirsopp Lake does not accept the conclusions of this 'New Psychology' — he controverts it: but it is there, already, with its new message for the twentieth century. The New Psychology speaks with the confident voice of youth: and because of its self-assurance and its claim to be the latest science, it will win acceptance in spite of its being as unreasonable as the ravings of Mrs Eddy in her Gospel of 'Christian Science'.

A speaker at the Oxford Modernist Congress of 1924, thus summarises what the message of the New Psychology is likely to be what indeed it is already.

« There is impending at the present time another great conflict which, I think, will be a great deal more severe than the conflict a generation ago (between biology and religion) viz., a conflict between religion and psychology — especially that branch of psychology known as the New Psychology, which attempts to investigate the hidden motives of human conduct and the hidden sources of human belief. Questions are raised, for instance, as to the ultimate sources of our beliefs in religion and in ethics. The kind of questions raised are these: Whether prayer is anything but auto-suggestion; whether God is not merely a projection of a « father complex »; whether Religion itself is not an infantile attitude towards life, a neurosis; whether belief in an after life is not simply a belief encouraged by those who are incapable of meeting their responsibilities in this life ».

Biblical characters have already been submitted to careful scrutiny by these 'new' psychologists, and they proclaim with confidence their diagnosis of the origin of the 'experiences' of the prophets. Thus, according to Swisher: « S. Paul was a neurotic suffering from a violently repressed love life.... Job also suffered from a heavy neurosis, though happily in his case he was psychoanalysed (by his friends' conversation apparently!) and got relief.

It was otherwise with Ecclesiastes. He unhappily was an unharmonised neurotic, suffering from a violent repression ». One has to limit oneself to very partial quotation, when borrowing from these Freudian psychologists! They have even blasphemously subjected the perfect character of Christ to their analysis and proclaimed their results as conclusions of this new 'science'.

Let us now pass from the subject of 'experience' to the Modernist attitude towards the Supernatural.

English Modernists are usually quite reverent — almost evangelical in tone. They are anxious not to shock their readers. They prefer to keep as much as possible the old terms and to invest them with a new meaning. In this lies the chief danger of their attack on Christianity. The « Church Times », the organ of the 'Anglo-Catholic' party, notes that: « the genuine Modernist is a very dangerous person, because he expresses himself in terms of the most unimpeachable orthodoxy ». This is hardly true, as we shall see in the course of this paper, but the Modernist does prefer to wrap up his heresy or blasphemy in words which will shock as little as possible, and he certainly uses familiar, consecrated words in an entirely new sense. Thus he accompanies his denial of the miraculous with the re-assuring statement that he clings to the supernatural. In the latter part of this paper we shall study his attitude towards miracles. With regard to the Supernatural, let us note here how the Modernists keep the word, but evacuate it of its traditional theological meaning. The Rev. J. W. Thompson, an Oxford Modernist, says:

« To reject miracles is not to reject the supernatural. Indeed this is the only condition upon which science and supernaturalism can survive side by side... It makes it possible to retain the essence of belief in the supernatural in the only form in which educated thought can long retain it, that is without belief in the miraculous ». The leading English Modernist, Rev. H. Major D. D. said at the Oxford Conference (1921) « The Modernist believes in the Supernatural, but it is a non-miraculous supernatural... the Modernist believes in a perfectly human, non-miraculous Christ ».

In the 1924 Oxford Conference, the Rev. J. C. Hardwick more clearly defines the pseudo-supernaturalism of modernism. He says: « If we choose the term 'supernatural' to describe the higher qualities of existence, *such as life and mind,* there is nothing to prevent our doing so... but the enrichment of nature by scientific discoveries is rendering the concept of the supernatural redundant. It will tend by a natural and almost unnoticeable movement of thought to disappear... We need to disencumber our religion of this *incubus of the supernatural* — or rather of the dualism of the natural and supernatural ».

Nowhere do Modernists accept the Catholic doctrine of Grace and the Supernatural Order. In retaining the 'Supernatural', Modernists are merely asserting their belief in life and spirit. They have recoiled from the gross materialism of the last century and are quite ready to recognise the spirituality of man's soul, and an Immanent Divine Spirit in Creation. This is for them the only 'Supernatural' which they are prepared to admit. Sanctifying Grace and all it involves in Catholic theology is non-existent for the Modernist. In his eyes, all human beings are Sons of God by the fact of their creation. The 'Fatherhood of God' is of the essence of His 'Creator-hood'. Instead of a 'fall of man' in Adam, Modernists agree with evolutionists in proclaiming the rise of man from the bestial state to human dignity. Original sin, for them, is but the survival of animal instincts in men who have climbed to a higher level than those ape ancestors from which they are sprung. The '*fomes peccati*' is for the Modernist the essence of 'original sin'.

Let us now turn to Modernist Christology, and before taking in detail its conclusions about Christ, let us briefly describe the 'critical' methods which have led to these conclusions. The fundamental principle is that all the miraculous elements in the Gospels must be either excised or given a natural explanation. The discussion of this principle and the supposition on which it is based will form the subject matter of the second part of this paper.

Perhaps a simple illustration will help to elucidate the process of Modernist criticism of the New Testament which results in ist rejection of the doctrines defined at Nicea.

My readers are probably familiar with the 'Jig-Saw' puzzles, which a few years ago amused leisured folk, as do 'cross-word' puzzles today. In the 'Jig-Saw' a large picture is pasted on to a piece of thin wood and then, by means of a fret-saw, the wood is cut into a large number of irregularly shaped small pieces. These pieces are shaken up in a box, and the puzzle is to reconstruct the whole picture by fitting together all the detached bits. The whole New Testament may be assimilated to a box filled with a vast number of passages — texts, single words, phrases, which speak of Christ.

When the Catholic Church, in its Creeds and theology, gives us its full message about Our Lord, it has fitted into one perfect, complex picture, *all* the parts which are found scattered throughout the New Testament. Nothing is set aside. The Gospels are not, as it were, expurgated or mutilated. The resulting picture has the Divine harmony of truth. There is no inconsistency, no irreconcilable conflict between one partial truth and another. The Divine mystery of the Incarnation remains, as it must remain, a mystery: but while the mystery is above reason, it is nowhere in conflict with reason. Thus does the Catholic Church present the solution of the Synoptic problem in its theology of the Incarnation.

Modernists set about their reconstruction of Christ in a different way. The miraculous is first set aside as irrelevant to the true picture of the 'historic Christ' — the 'perfectly human, nonmiraculous Christ' of the English Modernist Congress of 1921. They collect from the Scriptures all those texts which reveal the *humanity* of Christ. Passages which express that 'emptying of Himself' to which the Son of God submitted in taking human nature, are for them the only portions that combine to make up the authentic 'Christ of History'.

The other portions, the miracles to which no naturalistic explanation can be applied with any plausibility, the utterances of Christ which claim Divine knowledge and power and pre-existence, are placed apart, and the final solution they offer is that

we have at least three separate pictures, the 'bits' of which have been mixed up in one New Testament. They carefully separate their three pictures of Christ: first the 'perfectly human, non-miraculous Christ' of actual 'fact' or history; second the Christ transformed by the mind of S. Paul, and preached to his converts: third, the pre-existent 'logos' Christ of the 'unknown philosopher' of Ephesus, whose Gospel was unaccountably attributed to the Apostle S. John by the Early Church, and accepted as such by the Catholic Church of the centuries.

Here we have the critical process of Modernism: let us look at its results.

What is the Modernist teaching about Our Lord? Who is Jesus Christ? When we say 'who', we are asking for an account of His Personality. The answer of the Catholic Church and of the Creeds is clear. He is the Only Begotten, Eternal, Son of God, equal to the Father in His Divine Personality. He has a human nature, hypostatically united to that Divine Personality, but He has no human personality. Christ is a single Person — not two persons intimately associated. Modernism agrees that He has a single personality — but declares that His is a *purely human* personality — Christ is not God.

A Professor of Divinity at the Cambridge Girton Conference of English Modernists in 1921, declared frankly:

« We must absolutely jettison the traditional doctrine that His Personality was not human but divine ». He adds: « I do not for a moment suppose that Jesus ever thought of Himself as God ».

Dean Rashdall said: « Jesus did not claim divinity for Himself ». Professor Kirsopp Lake, the leading Modernist mind of America — once an Anglican parson — agrees: « Jesus never claimed to be divine at all »; and goes on to emphasise his statement in these words: « The central doctrine of Catholic theology was unknow to Jesus and to those disciples of Jesus who first recorded His life ». The same Professor Lake, speaking of the faith of the Modernist 'Church of the Future', says that that Church « will not require as a condition of membership that we should accept any opinion about Jesus, not even His own! ».

A Modernist writer in the « Expositor » for December 1924 combines the devout evangelical tone with the uttering of a very repulsive blasphemy, when he says à propos of Christmas:

« Adoration of the Child Jesus is fraught with the greatest dangers to our religious life. The person who saved the world and gave commands to it and a message of love, was a man and not a baby. The thought shared by more people than we are apt to imagine, the thought namely, that while Jesus was a baby at His Mother's breast, He was also God over all the world, is as revolting to our intellect as it is against the plain teaching of Scripture. We celebrate Christmas, because of a natural tendency to regard as sacred the day upon which the Saviour of men was born: we are distorting a festival into a day of idol worship, if we go beyond the mere act of commemorating the birth, and begin to adore the Child ».

Yet surely the Babe of Bethlehem, Christ on the Cross, and Christ reigning in Heaven, are the same Person.

The Modernists, then, will not call Christ God, or adore Him as such. If they allow the adjective 'divine' to be applied to Him, it is only in an improper metaphorical sense — in the sense in which it is sometimes applied to mere men and women. A lecturer at the Cambridge Conference of 1921 said: « That we are justified in thinking of God as like Christ, that the character and teaching of Christ contains the fullest disclosure both of the character of God Himself and of His Will for man, that is, (so far as so momentous a truth can be summed up in a few words) the true meaning to us of the doctrine of Christ's divinity ».

But all this could be said of any mere man of the highest moral character, whom the Holy Spirit might elect and inspire with a message for mankind. It would not involve an Incarnation.

Take, again, the statements of Dr Major, the leader of present-day English Modernism. He writes:

« The Deity of Jesus was seen in His perfect Humanity. There is not a vast gulf between the Divine Nature and Human Nature... It is this conviction of the close relationship of Deity and Humanity, which alone makes the Incarnation credible to the modern man. Jesus reveals this relationship, and He also renders

possible the attainment of the ideal of Divine sonship by every man. We human beings have the ineffable and incomprehensible privilege of being potentially Sons of God...». Here he says what the Unitarian Martineau had already said: «The Incarnation is not true of Christ exclusively, but of man universally».

Dr Major tells us what he believes Our Lord's own claim to be: «Let it be clearly realised that Jesus Himself did not claim to be the Son of God in a metaphysical sense such as is required by Nicene theology (i. e. the Creeds). He claimed to be God's Son in a moral sense, in the sense in which all human beings are Sons of God: i. e. as standing in a filial and moral relationship to God, and as capable of acting on those moral principles on which God acts».

It is not surprising, with these theories of the Personality of Christ, that Modernists should deny Him Divine Power and Knowledge. Dean Rashdall says: «The divinity of Christ does not imply Omniscience». «There is no more reason for supposing that Jesus of Nazareth knew more than His contemporaries about the true scientific explanation of mental diseases which current belief attributed to diabolic possession, than He knew more about the authorship of the Psalms and the Pentateuch». Again: «Our Lord entertained some expectations about the future which history has not verified». Modernists use Christ's alleged ignorance of the future as a principle of their criticism, and after stating that Jesus believed that the end of the age was close at hand, they cut out of the Gospels, *on that sole ground*, any words of His which refer to the founding of a Church, the preaching the Gospel to the whole world, baptism and the Sacrament of the Blessed Eucharist.

They say — He *cannot* have spoken of these things, for He believed the end of the world was due to happen before they could possible be realised! Hence Dr Major, in the Oxford Conference of 1925, said that Christ would have been much surprised had He been told that His disciples would set to work to baptize and gather their followers into a Church; and Bishop Barnes of Birmingham declared at the same meeting, that Christ, at the last Supper, would have been surprised had He been told that the

'farewell meal' with His friends would become a sacrament and sacrifice in a Church which He never had any idea of founding! Thus does Modernism construct its theology!

This Modernist idea ot the Ignorance of Christ has its bearing on the authority to be attached to His moral teaching.

Thus the Anglican Bishop of Durham said that: « Had Christ been able to foresee modern conditions, He would not have spoken as He did about divorce ». Professor Kirsopp Lake expresses in general terms the same view. « The religion of tomorrow will assuredly have much to say as to conduct; but it will have to work out its own problems in its own way, not by trying to find a short cut to their solution in the teaching of Jesus or anyone else ».

It is sad to see that even men who would describe themselves as Anglo-Catholics are often tainted with these modernistic ideas in dealing with the knowledge possessed by Christ. Thus recently the 'Anglo-Catholic' Bishop Talbot of Bloomfontein said: « If the background of the story of man, as now unrolled, was unknown to Our Lord, *as we can hardly doubt*, does that mean that in loyalty to Him we must cling to the uncritical view of the Old Testament? Because He referred to Adam and Eve, does that mean that they are historical figures? » It seems that Modernists would have us believe that they know more about Adam and original sin than Christ, the second Adam, who came from the Bosom of the Father to make Atonement for that sin.

Even Bishop Gore, who was the only bishop who signed the Anglo-Catholic 'Declaration of Faith', addressed to the Orthodox Churches, said recently: « We should regard Adam and Eve, not as historical persons, but as a symbol of man and woman in general. We have need to think out the consequences of this change of position ».

Certainly, if a personal Adam never existed, he cannot have fallen, and the doctrine of original sin would have to be 'jettisoned' with the other Catholic truths abandoned by Modernists.

Let us turn now to the attitude of Modernists towards the Creeds, which they are still obliged, as Anglican clergymen, to

recite in the worship of their Church. Obviously they do not believe in the Articles of the Creeds. Some of them would seem only to believe one out of the twelve Articles of the Apostles Creed — viz. « Suffered under Pontius Pilate, was crucified, dead, and buried! ».

To a Modernist, the Creeds are in no way an expression of his sincere and genuine belief, as they are to us Catholics. If he would retain them in worship, it would not be because of their truth, but for sentimental reasons. These ruins of a former faith are to be kept for the present solely for their traditional or historic interest. They are believed to have lost their original use, as have the ruined Abbeys of England or the Forum in Rome. The recital of a Creed in the liturgy is, for an extreme Modernist clergyman like Dean Inge, but the formal pass-word which gives him admission to the pulpit of the Church or Cathedral. Once there he preaches the denial of the same articles which he has just affirmed at the altar. The fabric of revealed religion is believed by Modernists to have cracked and crumbled in the destroying atmosphere of modern scientific thought. Criticism is alleged to have corroded the contents of the Creed of Christendom. And so, in the pulpit the Modernist preacher gives what he calls a ,re-statement' or a 're-interpretation' of the Creed: but his 're-statement' is a plain denial, his 're-interpretation' so glaring a misinterpretation of the Creed he has just solemnly recited as to bear no relation of similarity to the original sense.

Dr Sparrow Simpson, a leading Anglican opponent of Modernism, says well: « We may cordially welcome 're-statement' so long as the original conception is retained unimpaired. But we can only reject it when it substitutes a contrary doctrine for the ancient Faith. Unitarianism can never be a restatement of the Trinitarian Christianity. It is nothing else than its negation... A Jesus Whose Personality is simply human like our own, who did not exist before he appeared on earth, who is only one of God's creatures, though the best, a man inspired, differing from Moses and the Prophets only in degree, is not the same as a Jesus Who is the everlasting Son of the Father, and Whose Personality is literally Divine ».

To say that Christ was born in the same manner as other children of men, and that after death His Body corrupted in the tomb — as do nearly all Modernists — is to *deny*, not to 're-state' or 're-interpret' the words 'born of the Virgin Mary'; 'the third day He rose again from the dead'.

In the Cambridge Modernist Conference of 1921, in a paper on « *The Uses of a Creed* », we are told: « There is no one, and certainly no member of this Conference, who could accept the Nicene or Apostles Creed literally and completely in the sense intended by those who formed those Creeds. A Creed, when accepted by any branch of the Church, must not imply that every membre of it accepts in a literal sense every article of the Creed: it must express a *general loyalty* to the Church and its Divine Head, and a recognition of general unity in fundamental belief ».

It is difficult for us to see what is left in the way of 'fundamental Christian belief' when Modernists have finished their 're-statement' of the faith!

A leading American Modernist, Dr Leighton Parks says: « The Modernist with a free conscience rejoices to recite the old formularies and bear witness to the unity of the faith which is the same 'yesterday, today and for ever', though the intellectual concepts involved in the ancient words change from age to age ».

What a strange idea — the faith is the same, but the beliefs change from age to age! The Modernist motto seems to be 'Keep the old words but change their meaning!'.

Again Dr Parks says: « The Modernist repeats the ancient words *ex animo*, but interprets every article in accordance with the intellectual atmosphere he is breathing ». As his 'intellectual atmosphere' is one in which miracles and the supernatural cannot exist, he affirms the Virgin Birth and Resurrection in the ancient words, and interprets the words by supplying from his 'intellectual atmosphere' the word 'not'! — *not* born of the Virgin, *not* risen on the third day. Such juggling with words is not interpretation but denial.

An American Bishop, Dr Lawrence of Massachusets, with a subtlety of mental reservation and duplicity which ill-informed Protestant bigotry would declare to be the peculiar possession of

Jesuit casuistry, gives this advice to Modernist clergymen who disbelieve in the miracle of the Virgin Birth, and find themselves confronted with the duty of solemnly affirming belief in that mystery, when reciting the Creed in the ritual. Bishop Lawrence writes: « There are, as we know, clergymen, a number of them, who find it difficult, if not impossible, to accept the doctrine of the Virgin Birth. Inasmuch as the Creeds stand for the essentials of the faith, and as belief in the Virgin Birth is not to them an essential, I am clear that *with an honest heart* they may join in the recital of the Creeds ». There is no reason why the same principle might not be extended to disbelief in the Divinity of Christ, His Bodily Resurrection on Easter Sunday, and the doctrine of the Blessed Trinity. A Modernist who disbelieves these doctrines — as is the case with an increasing number of Anglican clergymen — might decide that they *cannot* be essentials of the Faith, for he believes them to be untrue; and so, 'with an honest heart' he says: « Credo », when he means « nego! ». Might not a Unitarian or even a Jew or Mohammedan recite the Christian Creeds '*ex animo*', according to the advice of Bishop Lawrence, making the mental reservations appropriate to their particular unbeliefs?

Professor Kirsopp Lake seems to prefer a more straightforward attitude towards the use of Creeds. At least he says: « I have myself sometimes wondered whether it would not be simpler to say that the Creed is wrong and cease affirming it ».

It is obvious how dangerous to Christianity in England and America is this attitude of the Modernist clergy. No profession of faith would suffice to bar their entry into the Anglican ministry. They speak from the old pre-reformation pulpits in what were once the Catholic Cathedrals of England and teach the very heresies that were condemned in the first ages of the Church, asserting that they are merely 're-interpreting' or 're-stating' in twentieth-century language and thoughts the faith of the Catholic Church.

At the end of the Modernist Congress at Oxford, in August 1925, on the invitation of the members, the present writer was able to address the Congress, and express to them in plain language what he, a Jesuit, thought of their honesty and veracity

in this matter. His last words before leaving the rostrum were: « Had the Jesuit martyr, Edmund Campion, known, and had his conscience been able to approve your methods, gentlemen, he could have taken the oath of Royal Supremacy glibly, as you recite the Creed, and with a mental reservation. He could have saved his life by such duplicity, but he preferred to die at Tyburn, and Campion Hall stands near us in Oxford today as a memorial to his glorious martyrdom for Catholic truth ».

FRANCIS WOODLOCK S. I.

De validitate Baptismi apud Baptistas

Ut ab initio clare definiatur quaestio quam nobis proposuimus tractandam, haec sit eiusdem enuntiatio:

In Baptismo sicut confertur in secta Baptistarum, non constat deficere ministri intentionem generalem faciendi quod facit Ecclesia; neque constat formam quam plerumque adhibent non valere. Propter negligentiam tamen quae in secta modernismo infecta fere communis est, illud Baptisma saepius de facto invalide confertur; non autem dici debet ita praesumptive invalidum, ut omnes ab hac haeresi ad Ecclesiam venientes debeant iterum baptizari, sive absolute sive conditionate, sine praevia in singulis casibus inquisitione.

Quaestio de validitate Baptismi in se semper magni momenti est; nostrae quaestionis vero particularis ratio est quod acerrima disputatio nuper locum habuit in periodico « Ecclesiastical Review » inter duos doctores haud exiguae auctoritatis, Patres Iosephum Donovan, C. M., et Augustinum Schaaf, O. F. M. Uterque est Iuris Canonici Doctor, P. Donovan in Seminario Kenrick, Sancti Ludovici, Missouri, P. Schaaf in Universitate Catholica, Washington. Ex una parte Dr. Donovan asseruit Baptismum, sicut nunc apud multas sectas et praecipue sicut apud Baptistas confertur, esse praesumptive invalidum. Dr. Schaaf, quoad ceteras sectas enumeratas simpliciter negavit; quoad Baptistas, caute admodum et partialiter tantum conclusionem admisit, sed simul argumenta Doctoris Donovan vehementer impugnavit. Totam controversiam videre est in « Ecclesiastical Review », numeris februarii, augusti, octobris, anni praeteriti (1926).

Res nostra convenienter dividitur in tres partes. Prima est inquisitio facti: quomodo de facto baptizant Baptistae? quam materiam, quam formam, adhibent? qualis coniunctio utriusque ponitur? qualis denique est ministri intentio? Secunda est brevis conspectus et simul applicatio doctrinarum Ecclesiae de validitate Baptismi

haereticorum, et praecipue de necessaria intentione ministri. Tertia est formulatio regulae practicae ex applicatione decisionum S. C. Sancti Officii in fere similibus casibus.

Ad factum quod attinet, recurramus imprimis ad Patrem Donovan. Hoc enim ipse sibi proposuit: colligere evidentiam obiectivam, testimonia scilicet et documenta, ad probationem facti quod asseruerat, nimirum defectus necessariae intentionis ex parte ministri conferentis Baptismum apud Baptistas. Cuius rei adducit testem, virum qui per multos annos munere functus erat ministri istius sectae, cuius deinde testimonium confirmatum est a duobus aliis ministris Baptistis adhuc eodem munere fungentibus. Illud testimonium sat longum est; potest vero in pauca colligi. Haec citare liceat:

Q. — Quisnam est actualis ritus Baptismi?

R. — Referam propriam praxim: iuvenes utriusque sexus globatim collecti instructionem accipiunt; postea exactam rationem reddunt de vita Christi, et referunt utrum necne ipsi eum accipiant. Ex quo periculo si patet eos bene rem intelligere, et si praeterea eorum parentes consentiunt, mos est ut candidati tamquam recte dispositi habeantur. Ipsa verba caerimoniae baptismalis plerumque haec sunt:

« Acceptasne Iesum Christum tamquam Salvatorem tuum? ».

« Propter tuum testimonium te accipere Iesum Christum tamquam Salvatorem tuum, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ».

Q. — An sequens formula nonnumquam adhibetur:

« Ergo, in testimonium regenerationis quam per fidem accepisti, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »?

R. — Ista formula adhiberi potest.

Q. — Num haec ultima formula recte exprimit intentionem quam plerumque habet minister Baptista in baptizando?

R. — Egregie.

Q. — Num putas ministrum Baptistam quando baptizet prae mente habere ullam intentionem diversam ab illa quae hac formula exprimatur?

R. — Non. Plerumque enim doctrina haec verbis enuntiatur, et Baptismus hoc sensu intellectus prae omnium mentibus clare tenetur. Ut quis fiat membrum ecclesiae Baptistarum, Baptismus necessarius est. Forma (sic) est per immersionem exclusive.

Q. — Diceres verum esse annon: ministrum Baptistam plerumque habere intentionem faciendi id quod faciendum vult ipsa ecclesia Baptistarum, i. e. administrandi Baptismum symbolicum dumtaxat?

R. — Utique. Ecclesia Baptistarum aeque clare et firmiter tenet Baptismum esse symbolicum atque Ecclesia Catholica tenet eum esse regenerativum.

Q. — Utrum diceres ministrum Baptistam plerumque intendere conferre Baptismum regenerativum an symbolicum?

R. — Nullum umquam novi Baptistam qui non haberet Baptismum ut quid mere symbolicum. Confessio Baptistarum tota tenet de hac re doctrinam valde claram ac definitam; et quamvis non existat forma verborum scripta, tamen nullam aliam invenies methodum vel doctrinam praeter eam quam modo tibi exposui. Nullus minister Baptista, quod scio, aliter sentit quam Baptismum esse mere symbolicum... Minister Baptista baptizat iuxta intentionem et doctrinam Baptistarum. Neque intendit quidquam in ratione causae efficientis ponere, quum credat fidem esse quae mutationem animae efficiat, minime autem id effici per aquam et verba ministri [1].

Ex hoc testimonio quod sane accipimus ut satis authenticum, erui possunt duo:

Primo. Baptismum esse mere symbolicum, neque ullam habere efficaciam, est doctrina apud Baptistas cardinalis et firmissima. Revera, ut omnes norunt, ideo praecise nolunt baptizare infantes quia eos habent tamquam incapaces actus fidei in quo exclusive agnoscunt regenerationem. Baptismus igitur, utpote nudum signum symbolumque regenerationis, iis solis tribui debet qui iam per actum fidei veram regenerationem acceperunt. Hanc esse genuinam Baptistarum doctrinam adeo patet aliunde, ex eorum scriptis quae comperta habemus, ut de hoc facto nullatenus dubitari debeat.

Secundo. Forma verborum pro collatione Baptismi apud Baptistas praescribi non videtur in ullo libro rituali aut caerimoniali. Forma usitata tamen semper includit verba quae veram Catholicam formam constituunt; his autem minister aliquando praemittit alia verba, eo consilio ut sectae Baptistarum proprii circa efficaciam Baptismi errores adumbrentur. De qua re testimonium a P. Donovan

[1] «Eccl. Rev.», feb. 1926.

allatum aliquid accipit confirmationis ex libro P. Corblet, « *L'histoire du Baptême* »[1], ubi testis quidam ocularis enarrat caerimoniam Baptismi collati a famoso ministro Baptista, Spurgeon, « Kensington Road », Londini, anno 1856. Verba formae in illo Baptismo erant: « Cum professus sis fidem in Iesum Christum, nunc iuxta propriam tuam voluntatem, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». Ubi, iterum notanda est aliqua additio formae verbali praemissa, qua proprii istius sectae errores in ipsa caerimonia haud obscure innuuntur.

Priusquam relinquamus facta, velim in aliam quaestionem inquirere, cuius nulla mentio invenitur, neque in illa controversia Donovan-Schaaf, neque quod scio apud ceteros theologos qui hanc rem hucusque tractarunt. Quaero scilicet quantum progressum habuerint in secta Baptistarum radicales modernisticae doctrinae, praesertim his ultimis annis. Quae quaestio facti, utrum necne ad rem nostram pertineat, postea in secunda parte dicemus. Nunc sufficiat audire testem.

Albertus Henricus Newman, professor historiae ecclesiasticae in acatholica universitate Baylor, Waco, Texas, scripsit librum, « *Historiam Ecclesiarum Baptistarum in Statibus Foederatis* », cuius libri editio sexta typis vulgata est anno 1915[2]. Auctor capite ultimo attentat iudicium criticum afferre de tendentiis hodie in illa secta vigentibus, — utique eo fine adductum ut religioni Baptistarum aliqua pars vindicari videatur in illo « liberali » ut vocatur « progressu », qui apud omnes hodiernas sectas invenitur, sola Ecclesia Catholica relicta in sua antiqua immobilitate. Quo consilio, auctor imprimis animadvertit inter veteres Baptistas, (qui viguerunt scilicet ante ultimum quadrantem saeculi decimi noni), fere nullos inveniri doctores qui non mordicus tenerent doctrinam Protestanticam orthodoxam. Dein progreditur ad enumerationem doctorum recentiorum qui, ut ipse gloriatur, doctrinis modernisticis animo iam ampliori adhaerent. Inter quos ante omnes nominat

[1] Vol. I, pag. 246.
[2] ALBERT HENRY NEWMAN, D. D., LL. D., *A History of the Baptist Churches in the United States.* N. Y., Charles Scribner's Sons, 1915.

Ezekiel Robinson, professorem theologiae dogmaticae in Seminario Rochester, 1868-1872, de quo dicit:

Orthodoxiam Baptistam minus coluit quam mos fuit apud ipsius aequales; neque dubitavit veteres doctrinas aliquando in dubium vocare.

Deinde inter alios novarum rerum doctores nominat Ebenezer Dodge, ex universitate et seminario Colgate; George W. Northrup, ex « Baptist Union Theological Seminary », quod seminarium postea (1892) evasit schola theologica Universitatis Chicagiensis; Augustus Hopkins Strong, qui antiquam doctrinam de inerrantia Scripturarum penitus repudiavit; William Newton Clarke, per multos annos professorem Toronto et Hamilton, quem dicit, « fuisse a multis annis aversum ab orthodoxia Baptista », posteaque librum scripsisse in quo exposuerit « doctrinas modernisticas circa vix non omnia capita theologiae systematicae ». Tunc pergit idem auctor:

Huius doctoris mens relate ad quaestiones theologicas instar fuit mentium Coleridge et Maurice in Anglia et Schleiermacher in Germania. Vix una quidem doctrina orthodoxa ingenioso ipsius examini subiecta est quin ab illa fornace evaserit radicitus immutata. A doctrinis verborum formulis definitis non parum abhorruit; semperque eum sibi finem proponebat ut Christi Apostolorumque documenta modo nostri temporis indoli magis accommodato exprimeret. Quod usque ad finem vitae maxima auctoritate apud aequales gaudebat, neque umquam in periculum accusationis de haeresia vocatus est, id sane satis demonstrat *iam subversas esse veteres normas orthodoxiae apud Baptistas*, saltem in partibus septentrionali et orientali nostrae regionis.

Sed gloriosissimam partem in promotione et diffusione Modernismi, auctor vindicat Universitati Chicagiensi. Audiamus adhuc pauca verba.

Nova Universitas Chicagiensis, quam donec ipse vixerit praeclarus ille Praeses William Rainey Harper virili auctoritate gubernavit, et quae post eiusdem obitum eodem animo regitur, maximam ni fallor efficaciam exercuit in doctrinas non unice Baptistarum verum etiam totius Christianae religionis in America ut ipsae liberiores evaserint. Ipse (Dr. Harper) munus gerens capitis istius ditissimi collegii, plenaque potestate praeditus tam de rebus agendis quam de professoribus eligendis, linguas litterasque Veteris Testamenti egregie docuit; periodica de re biblica et dogmatica (« The Biblical World » et « The

American Journal of Theology ») condidit et in lucem edidit; tractatus biblicos « inductivos » elaboravit et vulgavit; curavit ut ubique conderentur scholae in quibus Sacrarum Litterarum disciplinae iuxta propriam suam methodum colerentur; scholas praeterea epistolarias, ut vocantur, fundavit et promovit. Quibus industriis, necnon aliis quoque mediis, summa efficacia curavit ut doctrinae modernisticae longe lateque per regionem divulgarentur... Professores, paucos magni nominis e numero Baptistarum orthodoxorum, plerosque autem e recentioribus et libertate doctrinae praestantioribus eligebat... Ex illius Universitatis schola theologica in omnes partes nostrae regionis exiit ingens copia magistrorum et professorum qui ubique secum tulerunt famosae Universitatis animum atque ingenium. Nostris temporibus omnes antiquiores scholae theologicae, saltem septentrionales, habent professores, homines novarum rerum studiosos, qui philosophiae evolutionisticae artes colunt doctrinasque theologiae modernae aperte profitentur. Ex iisdem vero scholis, ne una quidem, quod scio, inter professores annumerat vel unicum audacem propugnatorem theologiae pristinae ac traditionalis.

Hucusque Dr. Newman. Ex cuius testimonio sane liquet quousque tandem in secta Baptistarum irrepserit caries illa ac putredo Modernismi.

Habemus igitur tria facta stabilita: primo, errorem quo Baptistae mere symbolicum Baptismum profitentur; secundo, praefationem aliquam formae verbali sacramenti adiectam, qua proprii Baptistarum errores saltem adumbrantur; tertio, latissimam apud hodiernos Baptistas, Modernismi et Evolutionismi diffusionem. Haec facta vero, quaenam principia appellant?

Fides Catholica circa haereticorum Baptismum, iam a primis saeculis stabilita, demum a Concilio Tridentino definita est his verbis:

Si quis dixerit, Baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum Baptismum, A. S. [1].

Ne igitur tempus teramus agitando circa doctrinam quae iam a tot saeculis de fide definita est. Itaque notemus requisitam inten-

[1] Sess. VII, Can. 4; D. B. n. 860.

tionem non necessario esse explicitam, sed sufficere generalem. Namque declaravit S. C. Sancti Officii [1]:

Ad validitatem Baptismi necessariam non esse in ministro eam intentionem quam vocant expressam seu determinatam, sed sufficere intentionem tantum genericam, nimirum faciendi quod facit Ecclesia, seu faciendi quod Christus instituit, vel quod Christiani faciunt, theologi passim docent.

Alio loco [2] eadem Sacra Congregatio citat praeclara verba Cardinalis Bellarmini:

Concilium Tridentinum in Canone XI non nominat *finem* sacramenti, neque dicit oportere ministrum intendere quod Ecclesia *intendit*, sed quod Ecclesia *facit*. Porro quod Ecclesia *facit* non *finem* sed *actionem* significat... Denique ex praxi id constat. Nam neque vetus Ecclesia rebaptizabat baptizatos parvulos e Pelagianis, nec nos rebaptizamus baptizatos a Zwinglianis et Calvinistis: et tamen scimus omnes istos baptizare sine intentione veri finis qui est tollere originale peccatum [3].

Haec Beati Bellarmini est valde utilis distinctio. Intentio igitur ministri haeretici debet attingere actionem baptizandi et quidem sacramentaliter. Non autem requiritur ut attingat verum finem huius actionis. Quam doctrinam Beatus Cardinalis eodem loco demonstrat nequaquam incidere in sententiam antea propositam a Catharino, iuxta quam intentio mere « externa » sufficeret [4].

[1] Ian. 30, 1833; Coll. S. C. P. F., n. 830.

[2] Ian. 24, 1877; Coll. S. C. P. F., n. 1465.

[3] De Sacramentis, lib. I, cap. 27.

[4] De qua re animadvertit Rev. P. A. Vermeersch, S. I., principium illud quod loco citato enuntiaverit B. Bellarminus, iam quodam modo latuisse in loco aliunde difficili Sancti Thomae (III[a], q. 64, a. 8, ad 2). Dicit enim S. Thomas: « Alii melius dicunt, quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae cuius est minister; *in verbis* autem quae profert, *exprimitur intentio Ecclesiae*; quae sufficit ad perfectionem sacramenti nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum ». Quam doctrinam ad rem nostram sic applicat P. Vermeersch: « Iamvero Baptistae adhibent materiam et formam requisitam. Errant in interpretatione rei quam faciunt, seu in fine propter quem agitur. Sed voluntate praevalente facere volunt quod Christus instituit et praecepit. Nituntur enim ipsi verbis Christi: 'Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit'. Non dicunt Baptistae: 'Nolo ut ille Baptismus sit signum practicum gratiae'. Nec obstat mentio-

Adhuc Benedictus XIV [1] haec ad rem facientia verba gravissima habet:

Caveat Episcopus ne incertam et dubiam pronuntiet Baptismi validitatem hoc tantum nomine quod haereticus minister a quo fuit collatus, cum non credat per regenerationis lavacrum deleri peccata, illud non contulerit in remissionem peccatorum atque ideo non habuerit intentionem illud conficiendi prout a Christo Domino fuerit constitutum... Sacramenti enim validitati non officit privatus ministri error, cui praevalet generalis eiusdem ministri intentio faciendi quod Christus instituit, seu quod fit in vera Christi Ecclesia.

Iamvero Baptistas — dico veteres et « orthodoxos » — in Baptismo intendere *ritum sacrum quem Christus instituit*, est extra dubium, quantumvis aperte errent circa eiusdem ritus finem seu effectum.

Neque per se obstat generalis istius intentionis firmitati quod minister expresse monet baptizandos ne credant Baptismum habere ullum effectum in animam, aut dicit ipsum esse signum mere externum aggregationis illorum sectae. Nam in alia decisione eiusdem Sacrae Congregationis [2], ubi quaestio fuit de Methodistis, et ubi praecise haec facta in petitione exposita fuerant, et propositum fuerat dubium:

1. Utrum Baptismus ab illis haereticis administratus sit dubius propter defectum intentionis faciendi quod voluit Christus, si expresse declaratum fuit a ministro antequam baptizet, Baptismum nullum habere effectum in animam.

Sacra Congregatio respondit:

Negative; quia non obstante errore quoad effectus Baptismi, non excluditur intentio faciendi quod facit Ecclesia.

nem interdum introduci in ipsam administrationem erroris sui, dum mentio ista valori nocere potest Matrimonio, quia in Matrimonio, quis se obligat quantum consensu externo indicatur. Proinde non acceptat Matrimonium indissolubile in casu adulterii quando adulterium memoratur ut causa dissolutionis. In casu autem praesenti consensus praecedit actionem, sed non est forma sacramenti. Haec forma est a Christo determinata. Sufficit igitur voluntas conferendi et recipiendi signum institutum a Christo. Consensus naturae istius signi est extraneus ».

[1] De Synodo, lib. 7, cap. 6, n. 9.

[2] Dec. 18, 1872.

Nullum igitur patet effugium ab hac conclusione: error ministri circa efficaciam Baptismi, vel etiam explicita declaratio eiusdem erroris tempore Baptismi, per se non infirmat eius generalem intentionem faciendi quod facit Ecclesia.

Dixi per se; nam adhuc manet quaestio quam magni faciunt adversarii. Quid si error sectae in ipsam formam sacramenti inducatur? Fateor solutionem eo difficiliorem evadere; tamen manet firma, iuxta principia certa.

Contra validitatem, argumentum principale ducit laudatus Dr. Donovan ex epistola « Apostolicae Curae » Pontificis Leonis XIII s. m.[1]. In illo documento Pontifex sibi finem proposuit « in Ordinale Anglicanum rursus studiosissime inquirere ». Quaestio igitur fuit de validitate ordinationis ut conficitur apud Anglicanos; et inquisitione peracta, Pontifex confirmavit priores decisiones quibus ordinationes illae apud Anglicanos iam antea in Ecclesia Catholica habebantur tamquam nullae et invalidae. Ratiocinatio qua haec conclusio stabilitur, valde subtilis est, tamen undequaque firmissima. Longum est omnia percurrere; verum brevis saltem argumenti conspectus nobis videtur necessarius.

Pontifex igitur in paragrapho octava illius Epistolae inquirit in sufficientiam formae in ordinatione presbyteri. Et perpensis omnibus verbis quae in Ordinali Anglicano possent proponi tamquam forma determinativa sacramenti, concludit haec verba ex se non sufficere ad significandam veram ordinationem sacerdotis. Sic enim scribit ipse Pontifex:

Nam ut caetera praetereantur quae eas (preces) demonstrent in ritu Anglicano minus sufficientes proposito, unum hoc argumentum sit instar omnium, de ipsis consulto detractum esse quidquid in ritu Catholico dignitatem et officia sacerdotii perspicue designat. Non ea igitur forma esse apta et sufficiens sacramento potest, quae id nempe reticet quod deberet proprium significare.

Tunc in paragrapho nona idem dicit de forma ordinationis episcopi:

Quum ea pariter deminuta sit verbis quae summum sacerdotium declarent... Inde fit ut, quoniam sacramentum Ordinis verumque Christi sacerdotium e ritu Anglicano penitus extrusum est, atque adeo in con-

[1] Sept. 18, 1896; Gasparri, *Fontes*, III, pag. 494.

secratione episcopali eiusdem ritus nullo modo sacerdotium confertur, nullo item modo episcopatus vere ac iure possit conferri.

Demum in paragrapho decima pergit interpretari totum Ordinale Anglicanum, praesertim ex adiunctis quibus conditum fuit et publice constitutum; et ex factis historicis bene notis hoc praecipue Anglicanis arguit, quod,

(Catholicae) liturgiae ordinem,... ad errores Novatorum multis modis deformarunt. Quamobrem toto Ordinali non modo nulla est aperta mentio sacrificii, consecrationis, sacerdotii, potestatisque consecrandi et sacrificii offerendi; sed immo omnia huiusmodi rerum vestigia,... sublata et deleta sunt de industria.

Hucusque Pontifex totam vim argumenti haurit ex defectu formae sacramenti. Ad finem autem paragraphi decimae, ulterius progreditur. Dicit enim:

Cum hoc igitur intimo *formae defectu* coniunctus est *defectus intentionis*... De mente vel intentione, utpote quae per se quiddam est interius, Ecclesia non iudicat: at quatenus extra proditur, iudicare de ea debet. Iamvero quum quis ad sacramentum conficiendum et conferendum materiam formamque debitam serio ac rite adhibuit, eo ipso censetur id nimirum facere intendisse quod facit Ecclesia... Contra, *si ritus immutetur* eo manifesto consilio ut alius inducatur ab Ecclesia non receptus, utque id repellatur quod facit Ecclesia et quod ex institutione Christi ad naturam attinet sacramenti, tunc palam est non solum necessariam sacramento intentionem deesse, sed intentionem immo haberi sacramento adversam et repugnantem.

Et sic tandem sumus in cardine rei. Hoc enim generale principium vehementer appellat laudatus Dr. Donovan in nostro casu. Dicit: hoc praecise fecerunt Baptistae: mutaverunt *ipsum ritum* Baptismi eo consilio ut suos errores exprimerent; quo facto, iuxta regulam a S. P. Leone XIII enuntiatam, iam non potest ipsis attribui intentio faciendi quod facit Ecclesia.

Quaeri potest autem utrum necne exsistat inter duas causas perfecta paritas. Contra, censemus inter eas haud mediocre intercedere discrimen. Namque preces quae in Ordinali illo Anglicano retentae sunt, ex se sunt omnino insufficientes. Quoniam deficiunt in essentialibus; ne exprimunt essentialem quidem significationem actionis impositionis manuum; ideoque Pontifex ante omnia explicite repetit ordinationis invaliditatem *ex insufficientia formae qua*

talis. « Non ea forma potest esse apta et sufficiens quae id reticet quod deberet proprium significare »[1].

Quodnam autem essentiale elementum formae Baptismi reticetur in forma Baptistarum? Illa forma continet invocationem Sanctissimae Trinitatis, exprimit actionem baptizandi, personam baptizandam designat; immo verbatim retinet totam formam quae in Ecclesia Catholica Latina adhibetur. Nimis evidens igitur est eorum formam *qua talem* sufficere ad exprimendam significationem actionis quam facit Ecclesia. Ergo si illa forma deficit, deficit non ratione sui, sed unice ratione *defectus intentionis* cum quo necessario connecti diceretur. Quod si verum est, iam deficit paritas inter causas ordinationis apud Anglicanos et Baptismi apud Baptistas. Relicta igitur prima ratione quam Summus Pontifex Leo XIII adducit, invaliditas Baptismi in nostro casu niti deberet tandem aliquando sola secunda, quam Pontifex exprimit illis verbis: « Si *ritus immutetur* eo manifesto consilio ut alius inducatur ab Ecclesia non receptus, utque id repellatur quod facit Ecclesia,... (tunc)... necessariam *intentionem* deesse ».

Fateor quidem verba illa, si omnino seorsim ab eorum contextu considerentur, posse quodam modo applicari adiunctis quae habentur circa Baptismum ut plerumque confertur a Baptistis. Sed, ut in rebus iuridicis, sic etiam in doctrinalibus, nihil minus tutum quam promiscua eiusdem regulae applicatio casibus diversis. Potius quam haerere in illis verbis ab eorum contextu avulsis, nostrum sit ex toto Pontificalis Epistolae contextu haurire rationem fundamentalem qua illa regula nititur. Cur importat mutatio formae etiam defectum intentionis? Quia, si ex adiunctis colligitur Novatoribus id in animo esse ut consulto a forma Catholica detraherent quidquid essentiam sacramenti designaret, haec intentio quasi negativa praevalet intentioni generali positivae quae ceteroquin praesumitur, faciendi nempe quod Christus instituit. Et ideo praecise Pontifex singula rerum adiuncta accurate perpendit, et ex hoc fonte, videlicet ex tota historia auctorum illius Ordinalis, colligit incunctanter praevaluisse apud eos istam intentionem negativam.

[1] Genuinum sensum huius Epistolae « Apostolicae Curae » bene explicat laudatus Dr. Schaaf, in « Ecclesiastical Review », aug. 1926.

Iamvero potestne idem dici de Baptismo sicut a Baptistis confertur? Imprimis notandum est quod iam diximus, eos de forma Catholica nihil omnino detraxisse, sed tantum aliquam ei fecisse additionem. Deinde etiam quod ad istam additionem, non videtur esse rigorose praescripta, neque quod scimus in ullo libro rituali invenitur. Etiam si admittimus valde usitatam esse illam formam his novis verbis auctam, tamen res videtur relinqui arbitrio cuiusvis ministri Baptismum conferentis. Praeterea, verba illa non clare exprimunt, sed ad summum innuunt aliquam intentionem ponendi signum nudum potius quam efficax. Sub talibus adiunctis autem quaeritur ubinam sit in ipso ritu clara externa expressio illius intentionis negativae quae praevaleret positivae intentioni generali faciendi quod instituit Christus? Quis dubitat quin, si rogares ministrum baptizantem, non quidem « qualem finem vis attingere? », sed « qualem actionem vis ponere? », responderet, « actionem baptizandi quam instituit Christus, sicut legimus in Sacra Scriptura »?

Propter diversitatem causarum igitur censemus regulam istam in solutione quaestionis omnino diversae latam, rei nostrae minime certam habere applicationem; neque constare invaliditatem Baptismi ut a Baptistis confertur, sive ratione formae, sive ratione intentionis ministri.

Quid tandem censendum est de Modernismo qui in illa secta iam late diffusus est? Num hic potest invalidare sacramentum Baptismi, scilicet a ministro modernistico collatum? Per se, non. Directe enim fides ministri nihil facit ad rem, dummodo veram materiam et formam rite adhibeat, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia. Indirecte tamen Modernismus radicalis in collationem sacramentorum potest inducere corruptionem, mediante nimirum notabili negligentia in ipsa applicatione materiae et formae. Itaque, semel concessa lata diffusione Modernismi, — quam putamus nos satis demonstrasse — iam fieri non potest quin ministri in praxi parvi pendant conditiones debitae applicationis materiae et formae ut in Sacra Scriptura praescriptae inveniuntur. Neque credibile est istos novos ministros Baptistas — quasi Novatores in ipsa secta Novatorum — in praxi servare sollicitudinem eorum praedecessorum, qui utpote Sacram Scripturam magnopere colentes, summam habuerunt reverentiam pro Baptismo tamquam ritu a Do-

mino praescripto. Hoc utique a priori dictum est. Tamen idem de facto contingere experientia docet. Nam factum iam nobis a multis hominibus renuntiatum est. Ideo parochi Catholici in Statibus Foederatis neo-conversi ab haeresi abiurationem vix umquam accipiunt quin eumdem saltem conditionate baptizent. Et cur sic agere solent? Sane non propter fictam aliquam praesumptionem invaliditatis Baptismi haereticorum, sed quia inquisitione facta in singulis casibus, plerumque manet dubium prudens utrum minister haereticus, siquidem Baptismum aliquo modo conferre curaverit, ipsam materiam et formam rite adhibuerit necne.

Apud Baptistas, cum hoc sacramentum conferre non soleant nisi adultis, inquisitio de priori Baptismo ex ipso baptizando sat facilis est. Neque praetermittenda. Namque, ut iam tertiam partem nostrae quaestionis breviter expediamus, regula practica pro re nostra vix accuratius posset enuntiari quam exprimitur sequentibus verbis S. C. Sancti Officii in illo responso iam citato[1]:

Qua super re Amplitudo Tua ante oculos habeat regulam generalem iam saepe traditam ab hac S. C., et praesertim in die 10 Martii 1824, quam in pluribus aliis casibus similibus confirmavit, quaeque est tenoris sequentis: ' Quoad venientes a sectis, e. g. Quakerorum quas notum est vel Baptismum minime ministrare vel invalide conferre, ipsos, dum in sinu Ecclesiae recipiuntur, solemniter baptizandos esse. Quoad vero illas, ut sunt Anglicani, apud quas non solum pueri baptizantur, verum etiam ex eorum libris ritualibus constat Baptismum rite conferri, non oportere baptizari, sed recipi abiuratione errorum et absolutione a censuris. Spectandos tamen esse casus particulares de quibus agitur. Nam fieri potest ut causa abusuum qui asseruntur in sacramenti Baptismi administratione introducti, vel ob aliquam circumstantiam, grave suboriatur dubium de aliquo defectu nullitatem Baptismi inducente, tunc Baptismum secreto, sub conditione *si non sit persona baptizata,* conferendum esse '.

Ex hac regula probe intelliges quod si in hac materia possibilis foret quaedam generalis praesumptio in principium practicum convertenda, haec non quidem ex defectibus et abusibus ministrorum differentium sectarum esset derivanda, sed praesertim ex indole, natura, et consuetudine actuali earundem sectarum. Quare, cum in casu de

[1] Ian. 24, 1877.

quo agitur, sermo sit de secta Methodistarum in qua Baptisma confertur, et de ministris huius sectae, qui de facto Baptismum solent administrare, duo tantum in quaestionem cadere possunt, videlicet: 1. Utrum ritus administrandi Baptismi, ab ista secta in istis regionibus retentus, aliquid contineat quod illius nullitatem inducere valeat; 2. Utrum talis sectae ministri de facto sese conforment praescriptionibus in propria eorum secta sancitis.

Et sic, salvis melioribus iudiciis, quaestioni finem imponamus [1].

T. L. Bouscaren, S. I.

[1] P. Vermeersch, S. I., generali nostrae conclusioni consentiens, haec pro Matrimonio practica corollaria adiicit:

1. Baptista contrahens cum parte non baptizata, hodie sed non ante Codicem, facit Matrimonium canonice validum. Ratio est quia Codex suppressit impedimentum disparitatis cultus inter haereticum et infidelem.

2. Contrahens cum parte baptizata probabiliter confert et recipit sacramentum. Probabiliter, quia ex dictis non constat de nullitate Baptismi Baptistae. Ergo, si Matrimonium istud est consummatum, nulla auctoritas, ne ecclesiastica quidem, potest dissolvere istud Matrimonium. Namque se exponeret periculo tentandi dissolvere Matrimonium ratum et consummatum, quod ne Summus Pontifex quidem potest.

De Problemate criteriologico

I. — Prooemium — Partitio Problematis critici.

Quanti momenti fiant quantoque studio a plurimis versentur, nostris praesertim temporibus, quaestiones circa cognitionis theoriam, quam criteriologiam, epistemologiam, gnoseologiam, noeticam vocant, vel ex eo facile quisque conicere potest si considerat quem locum quamque partem quaestiones illae obtinuerint in Congressu philosophico thomistico habito Romae 15-20 aprilis 1925. Unde ab re forte non videbitur breviter hic nonnulla, quae ad hanc materiam spectant, attingere, quaeque statum actualem quaestionis illustrant.

Quomodo problema criticum ponendum sit? Quaenam sint eius partes, quaenam partium ad invicem relationes?... Quomodo quaestio de valore cognitionis sensilis ad quaestionem de valore cognitionis intellectivae se habeat?... Quaenam solutiones hucusque propositae sint, tum a non scholasticis, tum praesertim a scholasticis? Quid valeant?... Quomodo cum Idealismo agendum? [1] etc. Ecce nonnulla argumenta, quae tunc in Congressu discutienda proponebantur. De his quaedam consideranda occurrunt, quae hic breviter exponere in animo est.

Ceterum scopus huius dissertationis non est polemicus, non intendimus pugnare cum scepticis aut idealistis, neque indicare viam aptissimam ad adversarios profligandos. Finis noster est: methodice exponere atque ordinare problema criteriologicum, generale eius schema exhibere, iuxta principia Philosophiae scholasticae, maxime Doctoris Angelici.

Problema criteriologicum in sua forma generalissima, prout nostris temporibus tractari solet, sic exprimi potest: « *an* et *quid* sit *veritas, certitudo, criterium* cognitionis nostrae? Quae tria (ve-

[1] Cfr. *Congr. Philos. Thom.*, schema praevium.

ritas, certitudo, criterium) causaliter inter se connexa sunt; nam certitudo se habet ad veritatem cognitionis per modum effectus, criterium vero per modum causae.

Dispescitur itaque problema generale in duas partes: in quaestionem *an sit?* et in quaestionem *quid sit?* (cfr. S. Thom., *In II Post. Anal.*, lect. 1).

Prima pars problematis scil. « *an sit veritas, certitudo, criterium?* » constituit *problema praeliminare criteriologiae* ac respicit controversiam cum *Scepticismo* qui nullam certitudinem, nec veritatem, nec criterium admittere se asserit. Est problema praeliminare, quia agitur de possibilitate atque exsistentia cuiuscumque scientiae, ipsius criteriologiae non excepta.

Secunda pars problematis critici scil.: « *quid sit veritas, certitudo, criterium?* » constituit *proprium* et *principale problema criteriologicum.* Agitur vero in hac secunda parte problematis imprimis de hoc utrum *veritas* et *certitudo* et *criterium* sint aliquid *obiectivum,* an mere *subiectivum* [1]. Unde haec secunda pars spectat

[1] Ad confusionem omnem vitandam iuvat statim ab initio clare definire ac determinare, quid per *obiectivitatem* seu *realitatem* cognitionis intelligamus. Cognitionem dicimus esse obiectivam seu realem, si habet aliquod obiectum *reale,* seu *extrasubiectivum* (sensu *critico,* prout opponitur *subiecto cognoscenti qua tali,* seu ipsi *cognitioni*), *realiter distinctum* et *independens a cognitione,* quod actualiter *exsistit,* aut saltem *exsistere potest extra cognitionem,* et a quo ipsa cognitio *determinatur* ac *mensuratur.* — Rem egregie explicat R. P. Gredt: « Cognitionem obiectivam esse pure etymologice et simpliciter sumi potest pro eo quod est cognitionem habere obiectum. Sed cum omnis cognitio necessario habeat obiectum, — cognoscere enim est *obiective* habere aliquid, — de obiectivitate cognitionis ita intellectae non posset disputari. At quaeri potest, num obiectum, seu id quod obversatur, sit *aliquid reale* (sive physicum sive metaphysicum) *distinctum* et *independens a cognoscentis consideratione, ab actu cognitionis.* Quae quaestio est de obiectivitate cognitionis. Cognitio igitur *obiective* dicitur, *quae habet obiectum reale, extra cognitionem seu distinctum a cognitione et a termino per cognitionem producto* (distinctum a specie expressa), i. e. obiectum *extramentale, extrasubiectivum;* contra cognitio mere subiectiva est, quae habet *obiectum* intramentale seu ideale tantum, non distinctum a cognitione et a termino ideali (a specie) per cognitionem producto, obiectum cuius totum « *esse* » est « *percipi* ». (Gredt, *De cognitione sensuum externorum, inquisitio psychologico-criteriologica circa Realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium* ». Romae, 1913, n. 43). Haec notio de obiectivitate cognitionis plane consonat his

controversiam cum *Idealismo* et *Phaenomenalismo* nec non cum *Positivismo* et *Agnosticismo*, quae systemata quandam certitudinem et veritatem admittere volunt, sed aut mere *subiectivam*, aut *sensitivam* tantum.

Idealismus seu *subiectivismus*, ut notum est, aut est *acosmisticus* seu *physicus*, qui negat obiectivitatem seu realitatem *cognitionis sensitivae* et *ordinis physici* seu *rerum sensibilium*, aut est *transcendentalis* seu *metaphysicus*, qui negat obiectivitatem seu realitatem cognitionis *intellectivae* et ordinis *metaphysici* seu *intelligibilis*, realitatem scil. rerum *immaterialium* nec non *idearum* et *principiorum omnium universalium*, aut, tandem, est *absolutus*, qui negat obiectivitatem utriusque cognitionis, tam *sensitivae* quam *intellectivae*, et utriusque ordinis, tam *physici* quam *metaphysici*, unica realitas quae admittitur est realitas actualis cognitionis (cf. P. Gredt, *De cogn. sens. ext.*, n. 44).

Positivismus non tam obiectivitatem cognitionis intellectivae, quam ipsam exsistentiam eius negat et experientiam sensuum tamquam unicum fontem cognitionis admittit, sic destructo ordine metaphysico necessario relabitur in *Idealismum transcendentalem* et *Phaenomenismum*, si sibimet ipsi cohaerens esse vult.

Si *Idealismum* cum *Positivismo* comparamus, videmus *Idealismum* unum extremum tenere atque peccare per *excessum* ex parte subiecti et cognitionis quia admittit cognitiones nostras esse mere subiectivas, adeoque ipsum obiectum in cognitionem convertit, *Positivismum* vero alterum extremum occupare et peccare per *defectum* ex parte subiecti et cognitionis, quia negat ipsas *cognitiones* ordinis suprasensibilis seu intelligibilis, et in hoc differt ab Idealismo, in consequentiis tamen necessitate logica incidit in Idealismum transcendentalem et Phaenomenismum, adeo verum est quod dicitur: extrema se tangunt.

quae dixit R. P. Geny in Congressu thomistico: « Iam ponitur problema idealisticum: quid sunt ista phaenomena, quae immediate apprehendimus? suntne *mera* phaenomena quae mens ipsa sibi obiicit, quorum unicum *esse* sit *percipi*, an res a perceptione *distinctae* et ab ea *independentes*, a quibus contra perceptio pendeat?... Quaeritur enim utrum phaenomena sint *aliquid praeter ipsam cognitionem*, cognitionem regulans seu *mensurans*, an mera modalitas cognitionis, ab ipsa mensurata ». (*Congr. tomist.*, Romae, 1925. Communicat., ser. I, n. 4).

Divisio nostra problematis critici prorsus coincidit cum illa quam P. Geny in sua communicatione in Congr. thomist. exposuit: « Problema de cognitionis nostrae valore in duo problemata divido, quae *problema scepticum* et *problema idealisticum* voco. In priori quaeritur *utrum ullam veritatem certo possideamus;* respondetur nos saltem de phaenomenis, quae nobis apparent iudicia certo vera facere posse; sic de *scepticismo* actum est. Sed tunc ultra quaeritur *quid sint* ista phaenomena, utrum eis quaedam « *res in se* » menti manifestentur et quales: et hoc est *problema idealisticum* » (*Congr. thom.*, Communic., series I, n. 4).

Hoc problema idealisticum, quod principale problema criteriologicum dicendum est, iterum apte in duo dividi potest: 1) De realitate vel obiectivitate *iudiciorum*, 2) De realitate vel obiectivitate *conceptuum* [1]. Ultima haec divisio fundata esse videtur et rationabilis. Ordo enim cognitionis nostrae intellectivae duplici elemento constat: *formali* altero, altero *materiali*. Elementum *formale* ordinis logici est iudicium seu *compositio* et *divisio*, in qua sola veritas et falsitas invenitur. Elementum *materiale* sunt conceptus seu *intelligentia indivisibilium* sive *incomplexorum*, in qua neque veritas neque falsitas per se invenitur [2]. (Cfr. S. Thom. *In III De Anima*, l. 11; *in IV Metaph.*, l. 6; *De Verit.*, q. XIV, a. 1).

Primum itaque membrum problematis idealistici considerat elementum *formale* seu *iudicium*, secundum elementum *materiale* seu *conceptum*. Hae duae quaestiones quamvis arctissime inter se connectantur, non identificantur tamen, sed formaliter inter se distinguuntur. Possumus enim praescindere a realitate subiecti, de quo fertur iudicium, et quaerere utrum actus iudicii seu praedicatio, ipsa connexio subiecti et praedicati procedat a subiecto cognoscente, ex quodam caeco instinctu, an determinetur a subiecto iudicii quodcumque demum illud sit, sive habeat obiectivum valorem, sive non.

[1] Cfr. Card. Mercier, qui in sua *Criteriologia* hanc divisionem prosequitur.

[2] Tertia mentis operatio seu ratiocinium a primis principiis procedit et ad prima principia resolvitur (cfr. *S. theol.*, I, q. 79, a 8), unde non est aliud quam iudicium mediatum et sub respectu criteriologico ad secundam mentis operationem reducitur.

Et re vera, possibile est, aut saltem fingere possumus, subiectum iudicii habere quandam realitatem, praedicationem vero ipsam seu synthesim iudicialem esse mere subiectivam, non determinari a subiecto propositionis, sed a subiecto cognoscente, ita fere sicut de iudiciis syntheticis a priori ordinis physici et mathematici statuit Kant. Et vice versa, cogitare aut fingere aliquo modo possumus subiectum de quo fertur iudicium, non habere valorem obiectivum, esse affectionem mere subiectivam, phaenomenon, — eius tamen compositionem aut divisionem cum praedicato, seu synthesim iudicialem esse obiectivam, non determinari a subiecto cognoscente, sed ex ipso subiecto propositionis, etiamsi illud non habeat realitatem éxtrasubiectivam. In hoc casu iudicium erit obiectivum, quia habebit obiectum distinctum a se, a quo dependeat et determinetur, scil. subiectum propositionis prius cognitum de quo fertur iudicium, etiamsi hoc ipsum subiectum propositionis non sit aliquid obiectivum et reale, ita fere sicut Kant de iudiciis analyticis ordinis metaphysici asserere cogitur; et sicut fere accidit circa entia rationis formaliter sumpta, de quibus iudicia obiectiva ferre possemus, quamvis ipsa haec entia realitate careant.

Itaque sicut *obiectivitas conceptus* aut *ideae* consistit in eo, quod conceptus habet aliquod obiectum a se distinctum et independens, a quo determinatur, ita *obiectivitas iudicii* consistit in eo, quod iudicium habet aliquod obiectum a se distinctum et independens (nempe subiectum de quo fertur iudicium), a quo iudicium determinatur.

Sunt qui diversis nominibus utuntur ad significandam obiectivitatem iudiciorum et conceptuum, — hanc « realitatem » vocant, illam vero « obiectivitatem ». Quamvis haec optime adhiberi possint, nos tamen non insistimus in hac terminologia, quia, ut vidimus ex P. Gredt, obiectivitas sensu critico idem significat ac realitas cognitionis, scil. « habere obiectum distinctum et independens a cognitione », a quo ipsa cognitio dependet, determinatur, mensuratur. — Unde promiscue usurpare licet in re critica utrumque terminum: obiectivitas et realitas cognitionis.

Si tandem quaeritur, quae obiectivitas prius a nobis cognoscatur: iudiciorum aut conceptuum, respondendum est cum distinctione: si agitur de *cognitione absolute*, dicendum est prius cognosci realitatem conceptuum quam realitatem iudiciorum, nam incomple-

xorum cognitio praecedit cognitionem complexorum, «quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum» (*In I Periherm.*, l. 1). Si vero agitur non de cognitione absolute, sed de *certa* cognitione, tunc dicendum est certitudinem de realitate iudicii saltem natura priorem esse quam certitudinem de realitate conceptus, nam certitudo nonnisi in iudicio invenitur, iam vero in omni *certo* iudicio cognoscitur, saltem *in actu exercito*, obiectivitas ipsius iudicii; obiectivitas vero conceptuum nonnisi remote, quatenus ipsum iudicium obiectivum supponit aliquam simplicem apprehensionem obiectivam (affirmatio supponit simplicem apprehensionem affirmabilitatis).

Et quia in criteriologia de *certa* cognitione quaeritur, ideo ordo logicus postulat, ut *primo* loco consideretur quaestio de *obiectivitate iudiciorum*, *secundo* vero quaestio de obiectivitate seu *realitate conceptuum* [1].

[1] Quamvis possimus aliquo modo praescindere obiectivitatem iudiciorum ab obiectivitate conceptuum et sic methodice considerare unam sine altera, quia *formaliter* inter se distinguuntur, tamen obiectivitas iudiciorum *implicite* et *materialiter* includit et supponit obiectivitatem et realitatem conceptuum, ideo si quis negaret *universaliter* realitatem *omnium* conceptuum, *implicite* et *ex consequenti* negaret etiam obiectivitatem iudiciorum. Nam ipsum iudicium intantum est obiectivum seu independens a cognoscente, inquantum nexus subiecti et praedicati, seu eorum identitas, est aliquid obiectivum et independens a cognoscente, iamvero haec identitas subiecti et praedicati, priusquam affirmatur per iudicium, cognoscitur per simplicem apprehensionem comparativam ut *affirmabilitas unius de altero*, nam secus subiectum non exigeret potius hoc praedicatum quam aliud, et praedicatum non conveniret potius huic subiecto quam alii. Unde saltem hic conceptus *affirmabilitatis* praedicati de subiecto debet esse obiectivus seu independens a cognoscente. Unde obiectivitas iudiciorum *implicite* et *materialiter* supponit obiectivitatem conceptuum. Unde si quis admittit obiectivitatem iudiciorum, *implicite* admittit iam obiectivitatem aliquorum saltem conceptuum, et qui negaret *universaliter* obiectivitatem *omnium* conceptuum, negaret *implicite* etiam obiectivitatem iudiciorum.

Iterum, ex altera parte, quamvis possimus praescindere obiectivitatem conceptuum ab obiectivitate iudiciorum, quia illa *absolute* et *materialiter* prius cognoscitur quam haec, attamen nihil possumus de illa *obiective iudicare*, nihil *affirmare cum certitudine*, nisi supposita obiectivitate iudiciorum, ut patet.

Hinc apparet quam arcte revera et indivisibiliter utraque haec obiectivitas inter se cohaereat et coniungatur.

II. — Problema scepticum.

His praesuppositis, ut recta via procedamus, incipiendum est examen nostrum a *problemate praeliminari,* seu a problemate *sceptico. An exsistat certitudo, veritas, criterium?*

Aliis verbis, *habemusne certitudines? utrum cum certitudine veritatem assequi possimus an non?* Quam positionem problematis P. Jeannière[1] incongruam vocat. Non tamen videmus cur non sit ponendum eiusmodi problema. Plane consentimus cum his quae R. P. Boyer aiebat in Congr. thomistico: « Aristoteles (*I Top.,* c. 3) docet problema esse interrogationem qua quaeritur utrum aliquod praedicatum conveniat alicui subiecto necne, et addit formam problematis cuicumque interrogativae propositioni posse tribui. Patet autem quamcumque propositionem mutari posse in interrogativam. Cum igitur propositio dari possit, quae valorem cognitionis humanae affirmet vel neget, fatendum est ex hac propositione formari posse problema, quod sic se habebit: Utrum cognitio humana valorem habeat necne? scilicet, utrum cum certitudine veritatem assequi possimus, an non?

Licetne istud problema, quod criticum vocatur, ponere? Affirmandum sane est. Etenim id quod in philosophia speculativa non est legitimum, est error. Error autem nonnisi in propositione categorica, affirmante vel negante, seu in enunciativa, « in qua sola invenitur verum et falsum » (*I Periherm.,* c. 4), invenitur. Porro, error accidere quidem potest cum quaestioni respondetur, non autem per hoc solum quod quaestio ponitur. — Sed progrediamur. Cum hoc problema sit quaestio, quae de utraque parte contradictionis interroget, licebitne argumenta quae pro utraque parte congeruntur, audire et considerare? Procul dubio licebit, nam argumentorum consideratio per se nullam adhuc affirmationem vel negationem continet, ideoque ab omni errore vacat. Immo philosopho, cum sane ad illum pertineat de cognitione nostra tractare, eiusdemque cognitionis, sicut cuiusvis philosophiae obiecti, naturam et essentiam penetrare, non tantum licitum, sed conveniens atque

[1] Jeannière, *Criteriologia,* Paris, 1912, pag. 93.

necessarium est, argumenta omnia quae contra valorem cognitionis allata sunt vel afferri possunt, colligere et ponderare. Quod iam, pro magna parte, cum Aristoteles in IV *Metaphys.*, tum S. Thomas, in eiusdem libri commentario, summa cum diligentia fecerunt ». (*Congr. thom.*, Romae, 1925. Communicat., ser. I, n. 1).

Quaestio haec *de aptitudine cognitionis nostrae ad veritatem assequendam* resolvitur in quaestionem *de statu initiali mentis* in principio criteriologiae omnisque scientificae inquisitionis. Si enim non certo constat de aptitudine mentis ad verum, status initialis erit dubium universale, — si vero certo constat de aptitudine mentis, status initialis erit certitudo.

Quaenam igitur erit solutio problematis de aptitudine mentis ad veritatem? Respondeo exsistere *veritates immediate evidentes, prima principia per se nota,* ut v. gr. *principium contradictionis,* circa quas veritates dubium est absolute impossibile, ita ut ne per momentum quidem subsistere possit. Intellectus coram illis veritatibus nequit remanere suspensus, sed necessario cogitur ad assensum certum. « Proprium autem est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum... Quaedam vero adeo vera sunt, quod eorum opposita intellectu capi non possunt; et ideo in interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori, quae est per vocem. Et huiusmodi sunt *communes animi conceptiones* ». (*In I Poster. Anal.*, l. 19). « ... quorum contrarium nullus credere mente potest etsi ore proferat » (*In I Poster. Anal.*, l. 5), Cfr. *In IV Metaph.*, l. 6; *S. theol.*, I, q. 82, a. 1 et a. 2; q. 85, a. 6; *De Verit.*, q. XIV, a. 1.

Unde sequitur *scepticismum absolutum* qui dubium universale circa omnes veritates profitetur, *ut factum, impossibilem esse, ut doctrinam* vero contradictionem involvere, quamvis falsitas eius ipsis scepticis ostendi nequeat. Scepticismus universalis, *ut factum,* est suspensio assensus certi circa omnes veritates, sed eiusmodi suspensio circa omnes veritates est impossibilis, quia, ut modo diximus, sunt quaedam veritates immediate evidentes (maxime *principium contradictionis*), quae necessitant intellectum ad

assensum certum. Scepticismus universalis, *ut doctrina*, est iudicium quo asseritur dubium universale, aut quo negatur omnis certitudo. Sed omne iudicium, sive certum, sive opinativum, supponit et includit implicite principium contradictionis certo cognitum, unde scepticismus universalis, ut doctrina, necessario aliquam certitudinem supponit, seu idem affirmat et negat, implicite affirmat quod explicite negat, hinc involvit contradictionem.

Unde status initialis in principio criteriologiae non est *dubium universale,* sed est *certitudo de veritatibus immediate evidentibus, certitudo primorum principiorum,* maxime *certitudo principii contradictionis.* In qua certitudine immediate, licet in actu exercito, cognoscitur ipsa aptitudo mentis ad veritatem cum certitudine assequendam.

Quid ergo? Admittendae sunt tamquam initium philosophiae *tres veritates fundamentales,* nempe *principium contradictionis, exsistentia propria, aptitudo mentis ad verum cognoscendum,* seu principium primum, factum primum, conditio prima?[1].

Distinguendum esse puto: Si nihil aliud affirmatur nisi veritates illas tres esse *immediate evidentes* et *implicite includi* in omni iudicio, non est cur theoria haec impugnetur. Si vero asseritur illas veritates eo sensu esse fundamentales ac primitivas, quod *praesupponantur* ad omne certum iudicium, — hoc sensu iterum distinguendum est: Praesupponuntur omnibus iudiciis certis in ordine *ontologico* (seu essendi), concedo, — in ordine *logico* (seu cognitionis), subdistinguo: praesupponuntur ut prius cognitae *implicite* et *in actu exercito,* et per modum *simplicis apprehensionis,* — concedi potest. — Praesupponuntur ut *prius* cognitae *explicite,* aut *in actu signato,* aut per *modum iudicii,* seu ut « *certo cognitae* », — hoc sensu negandum esse videtur assertum.

De solo quippe *principio contradictionis* affirmari cum veritate potest illud esse *omnium primum principium* et *fundamentum omnis certitudinis,* non quidem per modum praemissae sed per modum

[1] Cfr. BALMES, *Filos. fund.,* lib. I, c. IV sqq. — TONGIORGI, *Inst. Log.,* p. II, l. I, c. III, prop. V. — PALMIERI, *Inst. Phil., Log. Crit.,* c. I, thes. V. — PESCH, *Inst. Log.,* Pars II, vol. I, lib. I, disp. I, sect. II, thes. III. — FRICK, *Log.,* Pars II, lib. I, cap. II, art. 5, thes. XI — et alii.

formae implicitae in omni iudicio certo. « Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit; in utroque est aliquid primum: in *prima* quidem *operatione* est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens*; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, *impossibile est esse et non esse simul,* dependet ex intellectu entis... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in *secunda operatione* intellectus, scilicet componentis et dividentis. *Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto.* Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo » [1].

De aliis vero duabus veritatibus « primitivis » haec affirmari nequeunt.

Quod attinet *exsistentiam propriam,* illa cognoscitur quidem in omni iudicio, quatenus in omni iudicio cognoscitur *adaequatio* seu *conformitas intellectus* proprii *et rei.* Sed cognitio haec est *implicita* et *in actu exercito,* et quatenus agitur de cognitione *praevia* ad iudicium, est *per modum termini incomplexi,* non vero per modum iudicii, in quo solo veritas et certitudo inveniri potest. Itaque exsistentia propria neque in prima, neque in secunda operatione est primum cognitum intellectus nostri, ideoque nequit dici stricte veritas fundamentalis. Unde S. Thomas loquendo de intellectu nostro ait: « Haec autem lux *non est primum cognita* a mente, neque cognitione qua scitur de ea *quid est,* cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur *an sit,* quia intellectum nos habere non percipimus nisi inquantum percipimus nos intelligere, ut patet per Philos. *9 Ethic.* — Nullus autem intelligit se aliquid intelligere nisi inquantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua quis cognoscit se intelligere, et per consequens cognitionem qua quis cognoscit se habere

[1] S. Thom., *In IV Met.*, l. 6. — Cfr. *In I Post. Anal.*, l. 20; Suarez, *Met. Disp. 3,* sect. 3.

intellectum ». (*In Boet. De Trin*,, q. I, n. 3). Ratio vero huius metaphysica est, quia intellectus noster ex se non est intelligens in actu, sed intelligens in potentia. Cfr. *S. theol.*, I, q. 87, a. 1; *In III De Anima*, l. 9; *De Verit.*, q. X, a. 8.

Similiter dicendum est de *aptitudine mentis*. Actualis aptitudo mentis ad verum assequendum cognoscitur quidem in omni iudicio certo quatenus cognoscitur actualis conformitas intellectus cum re, sed cognitio haec item est *implicita* et in *actu exercito* et quatenus est *praevia* ad iudicium, est per modum *simplicis apprehensionis* [1]. Re vera, in omni iudicio certo *veritas* invenitur, ut *cognita* in cognoscente, scil. *cognoscitur conformitas cognitionis cum re*, quae conformitas cognosci nequit nisi cognoscatur aliquo modo tum *exsistentia intellectus* tum eius *aptitudo ad verum*. Unde S. Thomas profunde rem declarans ait: « Cognoscitur autem [veritas] ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit *actum suum*, sed secundum quod cognoscit *proportionem eius ad rem*, quod quidem cognosci non potest nisi cognita *natura ipsius actus*; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur *natura principii activi*, quod est ipse *intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur* ». (*De Ver.*, q. I, a. 9).

Ex dictis apparet tum exsistentiam propriam, tum aptitudinem mentis non esse primum cognitum neque primum affirmatum, *ut quod*, intellectus nostri, seu non esse primam veritatem, quae *explicite* et *signate* a nobis certo cognoscitur. (Cfr. R. P. Hugon, *Log. Crit.*, tr. 2, q. 2, a. 3).

Quia tamen illae veritates implicite et exercite in omni iudicio certo includuntur, ideo dici aliquo sensu possunt *fundamentales*,

[1] *Exsistentia* et *aptitudo mentis* dici possunt cognosci *natura prius* quam formatur iudicium, quia prius quam aliquid de aliquo *affirmatur*, cognosci debet *affirmabilitas* unius de altero, in qua affirmabilitate iam implicite debet cognosci tum *exsistentia propria*, tum *aptitudo mentis*, sed haec cognitio quatenus est *praevia* ad iudicium, non est per modum iudicii sed per modum *simplicis apprehensionis*, et haec ipsa cognitio per modum simplicis apprehensionis non est nisi *implicita* et *in actu exercito* et supponit aliam cognitionem *in actu signato* et *explicitam* alicuius obiecti, unde nullo modo est prima cognitio, neque per modum iudicii, neque per modum simplicis apprehensionis.

dummodo retineatur absoluta prioritas principii contradictionis per respectum ad duas illas omnesque alias veritates [1].

Itaque *unum* tantum est proprie dictum *primum* principium omnis veritatis et certitudinis, quod ut *certo cognitum* praesupponitur omni certae cognitioni, scil. *principium contradictionis*, «*firmissimum sive certissimum principium*», «*dignitas omnium dignitatum*». — (*In IV Metaph.*, l. 6).

De hoc principio asserit S. Thomas cum Aristotele tres conditiones verificari: 1) «Prima est, quod circa hoc non possit aliquis errare... circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum». 2) «Secunda conditio est, ut sit non conditionale, id est non propter suppositionem habitum... sed oportet per se esse notum. Et hoc ideo quia ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens ipsum cognoscat». 3) «Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, sed... ut naturaliter cognoscatur». (*Ibid.*).

Debet itaque primum principium esse *notissimum*, ita ut nemo possit circa illud errare, nam «propter quod unumquodque tale et illud magis». Debet esse *non ex suppositione*, scil. non supponere ullam aliam veritatem certo cognitam. Debet tandem esse *inde-*

[1] Quando asserimus absolutam prioritatem principii contradictionis prae aliis veritatibus, intelligimus hoc principium praesupponi *in actu signato* (scil. *ut quod* cognoscitur) ad omne aliud iudicium. Quo apparet iam differentia primi principii a duobus aliis veritatibus fundamentalibus, quae nonnisi *in actu exercito* (scil. *ut quo*) aliquo modo praesupponuntur, seu praecognoscuntur. Quod quidem patet de cognitione primi principii saltem *implicita*. — Nam si *ens* est *obiectum formale* intellectus humani, necesse est, ut eius ratio, saltem *implicita*, cognoscatur *natura prius*, quam omnis alia ratio, quandoquidem obiectum formale est id, ratione cuius omnia alia cognoscuntur. Et idem valet de *primo principio* (sive in sua forma positiva; *ens est ens*, sive in sua forma negativa: *ens non est non ens*) respectu omnis alius iudicii. — Num vero insuper primum principium praesupponatur non solum *implicite*, sed etiam *explicite*, scil. utrum praecognoscatur per distinctum actum (natura aut etiam tempore prius ad omne aliud iudicium), — quaestio est psychologica, quam hic dirimere non intendimus. — Omnino tamen videtur, iuxta principia S. Thomae, affirmative esse respondendum, sicut etiam de conceptu entis (cognitione confusa actuali) per respectum ad omnes alios conceptus dicendum esse videtur. — Cfr. quae sapienter dicta sunt a Caietano in Commentario *De Ente et Essentia* (qu. I, Conclusio).

monstrabile, sed naturaliter (necessario) notum. Quae omnia conveniunt principio contradictionis et illi soli. Hoc universalissimum principium continet in se omnes veritates non quidem actu, sed potentia, et ipsum continetur formaliter implicite in omnibus veritatibus, exhibens universalissimam formam omnis certitudinis, « *nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus* [qua componit et dividit] *aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto* ». (*Ibid.*).

Sic principium contradictionis est unicum et absolute primum principium, quod *ut certo cognitum* praesupponitur omni certitudini. Post ipsum vero et dependenter ab ipso principium omnis certae cognitionis est *certitudo primorum principiorum.*

Hoc est principium logicum *formale* et *complexum* omnis certitudinis. Si vero agitur de principio *materiali* et *incomplexo*, tunc eiusmodi principium est ipsa *prima simplicissima* et *communissima notio entis*, ex qua immediate efflorescit principium contradictionis, « in prima quidem operatione est aliquod *primum*, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens* ». (*Ibid*).

Haec sunt duo principia veluti *constitutiva* omnis certitudinis: *formale* et *materiale.* Si autem agitur non de principiis *constitutionis* sed *generationis* certitudinis tunc addendum est tertium principium, secundum analogiam ad generationem naturalem. Nempe principio positivo et formali, tamquam *termino ad quem*, praesupponitur in via generationis tamquam *terminus a quo*, principium *negativum, ignorantia* aut nescientia, non methodica aut voluntaria, sed vera et realis, quae naturaliter praecedit in nobis acquisitionem primorum principiorum et cuiuscumque cognitionis.

Haec sunt tria principia *necessaria* in acquisitione omnis certae cognitionis: *principium formale, principium materiale* et *privatio,* sicut tria sunt, iuxta Philosophum, principia generationis omnis: *materia, forma* et *privatio*, quorum duo priora sunt principia *per se* et *constitutionis*, tertium vero est principium *per accidens* et *generationis* tantum. Cfr. *In I Phys.*, l. 12 et 13.

III. — Problema idealisticum.

I[a] PARS: *Obiectivitas iudiciorum.*

Accedamus iam ad principale problema criteriologicum, ad *problema idealisticum de obiectivitate cognitionis nostrae.* Agitur itaque nunc res cum idealistis. Adversarius ultro concedit nos habere quasdam certitudines, intellectum cogi ad assensum in quibusdam casibus, sed negat certitudines has esse obiectivas, contendit quippe iudicium proferri, seu unionem subiecti et praedicati peragi, ex quadam caeca necessitate subiectiva, non vero determinari ex evidentia obiecti.

Videamus quomodo statuenda ac solvenda sit haec quaestio. En quomodo ponitur problema a P. Jeannière [1]: « Certitudines, quas de facto habemus, et quae ab omnibus pro obiectivis et veris existimantur, scepticis non exceptis, suntne revera *obiectivae* et *verae* annon? » (pag. 94). « Id quod praesens menti sistitur, tamquam a statu subiectivo distinctum, estne revera aliquid *obiectivum*, an aliquid *subiectivum*? Proinde non agitur de realitate *intrasubiectiva* obiecti in cognitione certa repraesentati, de qua nemo umquam dubitavit, sed de eius realitate *extra-subiectiva, et quaeritur num persuasio nostra de realitate extra-subiectiva obiecti possit mente iustificari* » (pag. 96).

Hanc positionem problematis P. Jeannière genuinam vocat variisque modis eandem exprimit.

Sic: 1[a] expressio (per respectum ad *veritatem* iudicio expressam): « quaeritur utrum *rei iudicio expressae* (et proinde habenti esse aliquod ideale in mente) *aliquid respondeat extra iudicium* et *a iudicio independens*. Haec est « *quaestio de ponte* » seu de transitu ab ordine *subiectivo* ad ordinem *obiectivum* ».

2[a] expressio (per respectum ad *certitudinem*): « si *certitudo* (status subiectivus) originem ducit ex causa subiecto interna dicenda erit *subiectiva*; si oritur ex causa subiecto extranea, certitudo erit *obiectiva*. Hinc quaeritur: *qua ratione oritur in nobis certitudo? ex causa nobis interna an externa?* ».

[1] Jeannière, *Criteriologia.* Paris, 1912.

3ª expressio (per respectum ad *iudicium* in quo est veritas et certitudo: « Cum *iudicium, cui inest certitudo*, consistat in efficienda synthesi inter subiectum et praedicatum, quaeritur *utrum haec synthesis fiat sub influxu motivi cuiusdam a iudicante distincti, an e contra erumpat modo caeco ex eius subconscientia vel ex forma quadam subiecto a priori insita* ».

4ª expressio (per respectum ad *criterium*): « Ad detegendum utrum status certitudinis vel synthesis inter subiectum et praedicatum a causa *intra-subiectiva* oriatur, an a causa *extra-subiectiva*, requiritur signum quoddam vel *criterium*. Inde quaeritur: *exsistitne criterium? Quodnam est?* » (pag. 97).

Ut diximus initio discussionis problema hoc idealisticum bipartitum est. In prima eius parte agitur de *obiectivitate iudiciorum*, in secunda *de obiectivitate conceptuum*. Vidimus ibi etiam methodice prius tractandam esse obiectivitatem iudiciorum quam conceptuum. Consideremus itaque per ordinem utramque quaestionem, incipiendo ab obiectivitate iudiciorum.

Quomodo igitur statuenda est obiectivitas iudiciorum? Et quidem omnia iudicia non esse ope *ratiocinii* probanda aut iustificanda satis in aperto est, atque a Philosopho et S. Thoma assertum ac declaratum habetur, ubi contra eos disputant, qui existimabant omnium esse scientiam *per demonstrationem* et omnia *demonstranda* esse contendebant. (Cfr. *In I Post. Anal.*, l. 7 et ll. 31-35). Sed quaeri potest num saltem *per reflexionem* debeant *iustificari* seu *verificari* omnes nostrae cognitiones, omnia iudicia etiam *immediata*, ut de eorum obiectivitate constet.

Revera eiusmodi solutionem problematis critici a quibusdam auctoribus propositam esse neminem latet [1]. *Per reflexionem*, ut dicunt, debemus *verificare* omnia nostra iudicia spontanea atque videre utrum habeant motivum obiectivum an subiectivum, utrum sint determinata ab obiecto an vero a subiecto? Cui verificationi praemittendum esse dicunt *dubium negativum* circa omnes certitudines naturales seu spontaneas, utrum sint obiectivae an non. Facta igitur distinctione inter certitudinem *naturalem* seu spontaneam, et *philosophicam* seu reflexam, primam admittunt in ipso exordio cri-

[1] Cfr. Card. MERCIER, *Critériologie*; JEANNIÈRE, *Criteriologia*.

ticae inquisitionis, quoad secundam vero statuunt *dubium negativum universale*, donec *per reflexionem* certitudo *verificetur* eiusque obiectivitas statuatur.

Quid sentiendum de hac solutione? Quaestio haec dependet ab illa: *utrum in cognitione directa cognoscatur obiectivitas cognitionis, an non?* seu, *utrum in ipso iudicio directo cognoscatur iudicium illud determinari ab obiecto et illi conformari, an vero ad hoc opus sit novo iudicio reflexo?* Aliis verbis, agitur de hoc, *in quo actu veritas cognitionis formaliter, seu ut cognita in cognoscente, inveniatur?* utrum in iudicio *directo* an *reflexo?*

De hac quaestione tractat D. Thomas: « per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit... Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed *quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum.* Et hoc facit *componendo* et *dividendo* ». (*S. theol.*, I, q. 16, a. 2). Item: « cognoscitur autem [veritas] ab intellectu secundum quod intellectus *reflectitur* supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit *proportionem eius ad rem*, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se reflectitur* ». (*De Ver.*, q. I, a. 9).

Textum hunc egregie interpretatus est R. P. Boyer in suo opusculo: « *Le sens d'un texte de St Thomas* »[1]. Ex hoc commentario, in contextu et locis parallelibus nixo, patet S. Doctorem loqui non de reflexione distincta a iudicio directo, sed de reflexione quae in ipso iudicio directo involvitur, eiusque veluti essentiam constituit. Maxime hoc apparet ex comparatione cum *S. th.*, I, q. 16, a. 2 et *In VI Metaph.*, l. 4, ubi S. Doctor describit naturam *iudicii in genere* et satis clare insinuat actum, supra quem cadit reflexio,

[1] « Gregorianum », 1924, pag. 424-443.

esse simplicem apprehensionem (quae praecedit iudicium) et non aliud iudicium.

Praeterea *indirecte*, per reductionem ad impossibile, ostendi potest in ipso iudicio directo esse veritatem et certitudinem *obiectivam*, neque requiri *ex necessitate* aliud iudicium reflexum. Et re vera quaeramus, quid sit hoc motivum a quo determinetur noster assensus et quod per reflexionem demum obiectivum inveniri dicatur? Respondetur ab iis, qui hanc ineunt viam, esse *evidentiam obiectivam*, quae est *ultimum motivum certitudinis* et *criterium veritatis*. Et quid sit *evidentia obiectiva*? Est *perspicuitas* seu *intelligibilitas obiecti menti manifesta*, seu est *veritas ontologica actu causans veritatem logicam*, sive *conformitas obiecti et cognitionis, quae ab obiecto actu determinatur*. Haec evidentia cognoscitur *implicite* et *exercite, ut quo*, in iudicio *directo*; *explicite* vero et *signate, ut quod*, cognoscitur tantum per iudicium *reflexum*, quia solum per iudicium reflexum *explicite* et *in actu signato, ut quod*, cognosci potest ipse actus cognitionis eiusque conformitas cum obiecto.

Unde quaerere utrum vera et *obiectiva certitudo* sit solum in iudicio *reflexo*, an vero habeatur iam in iudicio *directo*, — idem est ac quaerere utrum ad veram certitudinem *obiectivam*, evidentia debeat cognosci *explicite* et *in actu signato, ut quod*, an sufficiat ut cognoscatur *implicite* et *in actu exercito, ut quo*?

Ad quaestionem sic propositam respondendum esse puto negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Si enim vera et *obiectiva certitudo* esset solum reflexa, in qua ipsa evidentia *explicite* cognoscitur, et certitudo directa, ut aiunt, spontanea et naturalis, in qua ipsa evidentia cognoscitur tantum *implicite* et *in actu exercito*, non esset veri nominis certitudo *obiectiva*, ita ut de ipsa, saltem negative, dubitandum esset, ipsaque iustificatione ac verificatione indigeret, tunc actum esset de omni certitudine obiectiva, — nam pari ratione deberemus negative dubitare de ipsa hac certitudine reflexa, et ipsa indigeret ulteriore verificatione et sic in infinitum.

Ratio huius in promptu est. Nam in ipsa *certitudine reflexa* (in qua *explicite* et *in actu signato* cognoscitur evidentia alicuius

veritatis) *evidentia* huius *evidentiae* non cognoscitur nisi *implicite* et *in actu exercito,* si igitur *implicita* cognitio evidentiae non sufficit ad veram certitudinem, tunc etiam in certitudine reflexa de ipsa evidentia veritatis, seu de criterio, non haberetur vera et obiectiva certitudo, si vero de criterio non habetur vera et obiectiva certitudo, neque de eo, cuius est criterium, vera et obiectiva certitudo esse potest. Et sic eundum esset in infinitum, sed « infinitum non est pertransire », unde actum esset de omni certitudine vera et obiectiva. Victas manus dare deberemus scepticismo universali. Qui exigit, ut *necessario* per *reflexionem* distinctam a directa cognitione veritatis omnes nostrae certitudines verificentur, vitare non posse videtur scepticorum argumentum quod *diallela* vocatur.

Quae omnia sic breviter reassumi possunt. Si asseritur in iudicio directo non esse certitudinem obiectivam, sed illud *necessario* per iudicium *reflexum* verificari et certificari debere, tunc de hoc ipso iudicio reflexo eadem redit quaestio. Nam si omne iudicium directum ad hoc ut sit *obiective certum*, deberet certum reddi per aliud iudicium reflexum, tunc idem affirmandum esset de iudicio reflexo, — par enim ratio est, nam eiusdem naturae est iudicium directum et reflexum, — nequit autem primum iudicium (directum) fieri certum per aliud iudicium (reflexum) incertum, unde de hoc altero iudicio, reflexo, redit quaestio, scil. ipsum iudicium reflexum, ut sit certum, deberet certificari per secundum iudicium reflexum, et hoc secundum per tertium, et sic in infinitum, — hinc si certitudo obiectiva in iudicio directo non inveniretur, tunc fatendum esset nos certitudinem obiectivam assequi non posse. Unde aliter dicendum est, nempe, certitudinem *directam*, ubi adest, esse veram certitudinem et non indigere ulteriore verificatione, nullamque esse necessitatem ut evidentia cognoscatur *explicite* et *in actu signato,* sed ad veram obiectivam certitudinem sufficere, ut cognoscatur *implicite* et *in actu exercito,* non *ut quod,* sed *ut quo.*

Itaque intellectus noster quamprimum cognoscit aliquam veritatem immediate et perfecte evidentem v. gr. principium contradictionis: idem non posse simul esse et non esse, statim acquirit certitudinem veram et obiectivam. Neque essentialiter differt cer-

titudo spontanea et naturalis a reflexa, scientifica, philosophica, — sed mere accidentaliter tantum [1].

Verum est in omni cognitione, etiam primorum principiorum, intellectum nostrum transire de potentia in actum, de statu imperfecto ad perfectum, ab ignorantia ad certitudinem. Et in hoc transitu apparet imperfectio et potentialitas cognitionis nostrae, non vero in transitu de certitudine subiectiva primorum principiorum ad eorumdem certitudinem obiectivam. Nam certitudo primorum principiorum statim, ut habetur, est essentialiter perfecta in ratione certitudinis; certitudo enim haec est necessarium fundamentum omnis certitudinis, *natura autem non deficit in necessariis* [2]. *S. th.*, I, q. 78, a. 4). Si vero aliter esset, seu si certitudo primorum principiorum statim, ut habetur, et ab ipsa natura non esset obiectiva et essentialiter perfecta, tunc, ut vidimus, nequaquam ad certitudinem obiectivam pervenire possemus, sed in Scepticismo haerendum esset.

Ex his patet, quid censendum sit de *dubio methodico negativo* circa obiectivitatem cognitionis, quod nonnulli solutioni problematis idealistici praemittere volunt. Nempe, si hoc dubium statuitur *universale* et *necessarium* ad solvendum problema idealisticum, tunc prorsus reiiciendum esse videtur, nam immediata et directa certitudo primorum principiorum est vera et obiectiva et essentialiter

[1] Minime negatur, per ea quae dicta sunt, maxima utilitas reflexionis in acquirenda certitudine, immo saepe, quando deest perfecta evidentia, reflexio est prorsus necessaria ad discernenda certa ab incertis, — sed agitur in Criteriologia quaestio theoretica num *semper*, in *omni* casu, *necessarium* sit *novum iudicium reflexum, distinctum a directo,* ad veri nominis certitudinem, ita ut nullum prorsus iudicium directum, neque ipsum principium contradictionis, sit certum, nisi accedat aliud iudicium reflexum. Contra eiusmodi assertum defendimus posse, immo debere exsistere quaedam principia quae tam perfecta fulgent evidentia, ut nullam *de necessitate* requirant reflexionem ad hoc ut stricto sensu *obiective vera* et *certa* sint, et nisi ita esset desperandum fore de certitudine. Eiusmodi principium perfecte evidens est imprimis *principium contradictionis,* aut *principium identitatis*; post ipsum vero multa sunt alia *prima principia,* seu veritates *per se notae quoad omnes,* quae simili evidentia gaudent.

[2] Ut patet, principium istud affertur hic per modum declarationis veritatis iam admissae, non vero per modum probationis et argumenti contra scepticum aut idealistam, quod esset petitio principii.

perfecta certitudo, nullaque de necessitate requiritur reflexio distincta ab illa, quae involvitur in ipso iudicio directo. Consequenter nullum requiritur *ex necessitate* et *universaliter* praevium dubium methodicum de obiectivitate certitudinis, sed standum est simpliciter verae et obiectivae certitudini primorum principiorum.

Immo eiusmodi dubium, si asseritur *universale*, est, *ut factum*, *impossibile*, quia nequit extendi ad veritates immediate evidentes, — *ut doctrina* autem *contradictionem* implicat, quia omne iudicium implicite includit et praesupponit aliquam veram et obiectivam certitudinem, saltem *principii contradictionis*.

Nihil tamen obstat quominus obiectivitas cognitionis nostrae, directe semel iam cognita, iterum *per reflexionem* consideretur eiusque conditiones et causae examinentur. Quae quidem reflexa cognitio *iuvat* ad melius intelligendam, explicandam, manifestandam obiectivitatem certitudinis, *nullatenus* tamen *universaliter necessaria* est ad veram obiectivam certitudinem habendam. Hoc examen reflexum cognitionis nostrae, si lubet, vocari potest verificatio aut iustificatio aut defensio iam habitae certitudinis, ad insinuandum certitudines nostras per reflexionem non debilitari, sed potius accidentaliter perfici et confirmari et corroborari. Unde, ad quaestionem, num omnes nostrae certitudines *debeant* verificari et iustificari per reflexionem, respondemus: « *non debent, sed possunt* ».

Itaque problema criteriologicum, tam scepticum, quam idealisticum (saltem quoad primam eius partem de obiectivitate iudiciorum, quam modo consideravimus) *neque potest neque indiget* solvi per *demonstrationem*, nam in ipsa positione eius iam includitur solutio et aliquatenus prospicitur. Quia tamen mens nostra eiusque natura et aptitudo ad veritatem non est primum obiectum intellectus nostri, ideo ipsa haec solutio problematis critici *directe* non cognoscitur nisi *implicite* et *exercite*, et sic aliquo modo *imperfecte*; *explicite* autem et *signate*, ac proinde *perfecte*, nonnisi per *reflexionem* cognosci potest.

Et in hoc est differentia inter intellectum humanum et angelicum. Angelus enim tamquam proprium intellectus sui obiectum cognoscit essentiam suam et intellectum et intelligere, unde statim *directe* et *perfecte* cognitionis suae naturam et capacitatem pene-

trat. « Est autem alius intellectus, scilicet *angelicus*, qui non est suum intelligere,... sed tamen *primum obiectum* sui intelligere est eius *essentia*; unde, etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: tamen *simul*, et *uno actu utrumque intelligit*: quia hoc, quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae. Simul autem, et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet *humanus*, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est *obiectum primum* ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet *natura materialis rei*. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum; et *secundario cognoscitur ipse actus*, quo cognoscitur obiectum; et *per actum cognoscitur ipse intellectus*, cuius est perfectio ipsum intelligere ». (*S. theol.*, I, q. 87, a 3).

(Continuatur).

A. Rozwadowski S. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

De Causalitate Sacramentorum.

Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici.

Obiectum huius notulae nihil est aliud quam proponere, non vero solvere, aliquam non levem difficultatem circa mentem D. Thomae in famosiori illa quaestione de modo quo Sacramenta N. L. efficiunt gratiam ex opere operato [1]. Famosior certe quaestio, cum iam ab ipsis primordiis systematis Scholastici, magnum exstiterit in ipsa dissidium inter clarissima Scholae lumina, quod sequentibus aetatibus ad haec usque tempora perpetuo perseveravit [2].

[1] Ne in immensum succrescat simplex expositio difficultatis quam intendimus, consulto ab adducendis auctoribus abstinebimus. Ceterum, quamvis plures tractatus, sive de Sacramentis in genere sive in specie, diligenter hanc quaestionem attingant, locum ipsum difficilem quem solvere clare nescimus disputatum non invenimus; unde operae pretium duximus eiusmodi locum proponere saltem atque evolvere per collationem cum aliis locis similibus vel probabiliter contrariis in ipso S. Doctore.

[2] Luculenter hoc dissidium suo tempore exsistens S. Bonaventura demonstrat, dum mitissime, ut assolet, mentem suam hac in re aperit, vel eo ipso, quod inter contrarias sententias anceps manere seligit. En Doctoris Seraphici conclusionem (In *l. IV Sententiarum,* dist. 1, p. 1, art. unicus, q. 4): « Probabilis est opinio, cum suis rationibus primo posita, quod Sacramenta respectu gratiae gratum facientis sint causa sine qua non, respectu vero characteris et ornatus sint causa efficiens, respectu denique efficaciae gratiae et sanationis potentiarum sint causa disponens. Probabilis etiam est alia opinio, quae negat, ipsis Sacramentis datam esse virtutem efficientem per modum qualitatis absolutae non relativae ».

Ac probabilitatem utriusque sententiae ab auctoritate theologorum repetit, qui primam vel alteram sententiam defendunt. Primam vero opinionem quasi alieno nomine seu propter probabilitatem extrinsecam defendit. Probationem enim aggreditur his verbis: « Aliqui volunt dicere... » qua finita ait: « His visis, manifesta est secundum ipsos responsio ad obiecta ». Tandem hoc pacto concludit: « Et patent hoc modo caetera obiecta secundum hanc opinionem. Et haec opinio est magnorum ».

Tunc venit ad alteram opinionem quam aggreditur his quidem verbis: « Est etiam aliorum magnorum circa hoc opinio diceptium... ». Hanc dum

Itaque haud parum de mente S. Doctoris hac in re disputatum est, ac profecto disputabitur, cum non facile difficultates quae hanc disputationem gignunt extricari possint.

Haec autem disputatio duplicem habet partem: 1ª, utrum docuerit Sacramenta gratiam physice efficere tantum *dispositive,* an vero etiam immediate physice in gratiam influere; 2ª, utrum Sacramenta gratiam *physice* causent an tantum *moraliter.*

Prima pars disputationis maxime evoluta est per principes Thomistarum Ioannem Capreolum et Cardinalem Caietanum, illo defendente Sacramenta efficere tantum *dispositive* gratiam [1], Caietano vero affirmante S. Thomam mutasse tandem sententiam atque in Summa (p. III, q. 62) docuisse Sacramenta esse causas immediatas gratiae sanctificantis, ita ut gratiam instrumentaliter physice efficiant.

Devicta autem sententia Capreoli ac paene exstincta propter auctoritatem Cardinalis Caietani aliorumque bene multorum et magno-

exponit manifeste in eam mente et corde inclinat, ut cum ait: « Huic positioni pietas fidei non repugnat, et ratio consentit ». Remque absolvit eadem animi propensione; ait enim: « Utraque harum positionum satis videtur probabilis, haec tamen mihi videtur ad sustinendum facilior, nescio tamen, quae sit verior, quia cum loquimur de his quae sunt miraculi, non multum adhaerendum est rationi. Concedimus igitur, quod Sacramenta novae legis sunt causa et efficiunt et disponunt, extenso nomine ut dictum est, et hoc securum est dicere; utrum autem plus habeant nec volo affirmare nec negare ». Atque haec S. Bonaventura. Saeculo XVI eruditissimus Cardinalis Toletus postquam sex sententias hac in re proponit; tres, quas antiquas vocat; tres vero, quas auctoribus sui temporis attribuit; alias etiam exsistere supponit cum ait: « Hae sunt praecipuae sententiae » (*In IIIam p.,* q. 62, a. 1).

[1] Quo melius pateat quam multae fuerint disputationes theologorum hac super re, notandum est etiam Capreolum disputasse cum Petro de Palude (*Sent.,* l. IV, dist. 22, q. 1, a. 3) circa mentem S. Thomae, quamvis isti auctores generatim adducantur ut eiusdem omnino sententiae; et vere sint defensores opinionis quae docet Sacramenta causare gratiam tantum *dispositive.* Hoc autem eo magis probat dissidium exstitisse inter thomistas antiquiores quod Capreolus vult ad concordiam reducere propriam et Petri de Palude sententiam. Agit enim de Sacramento Paenitentiae et ait: « Unde de illo ornatu quem ponunt Petrus (de Palude) et Bernardus de Gaunato et quidam alii, non multum expresse loquitur S. Thomas, quoad Sacramentum Paenitentiae, quantum potui perpendere in dictis suis ». — « Potest tamen dici quod in virtute, et sententialiter, et implicite, concedit talem ornatum, vel aliquam dispositionem ad gratiam, quae se habeat per modum actus primi, et non sit motus liberi arbitrii tantum ». Haec Capreolus, qui tamen nunquam in hoc puncto (*l. c.,* I *Ad argumenta Petri de Palude*) perfecte convenit in unum eumdemque sensum cum ipso Petro de Palude, ut cum ait: « Discurrendo ergo per argumenta Petri, dicitur quod primum argumentum implicat aliqua falsa, vel dubia », etc.

rum theologorum saeculi XVI et XVII, celebrior reddita est altera disputationis pars, atque acerrime disceptatum est utrum Sacramenta gratiam immediate *physice* efficiant an tantum *moraliter* [1].

Difficultas quam clare exponere contendimus, ad utramque disputationis partem, maxime vero ad primam pertinet, ac vere anxium potest quemlibet relinquere circa mentem D. Thomae in tota hac materia de causalitate Sacramentorum.

Locus unde eam desumo, est *Sententiarum*, l. 4, dist. 24, q. 2, a. 3 Solutio, et sic se habet:

« *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, eiusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam. Unde Episcopus in collatione ordinum duo facit; praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi: quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipatur; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei: et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro... Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet: et quia principalis actus sacerdotis est con-*

[1] Inter primarios defensores causalitatis moralis Sacramentorum recensentur Martinus et Bartholomaeus Laedesma et Melchior Cano, qui nervose sententiam hanc evolvit in *Relectione de Sacramentis in genere*, p. 4, nn. 34-78, eamque concinne atque acute defendit. Qua vero alacritate id faciat ex hac periodo perspici potest (*l. c.*, n. 68): « Quemadmodum ergo, inquit Cano, esset erroneum asserere, sanguinem Christi vel passionem vel humanitatem non esse veras causas nostrae iustificationis et gratiae (inde enim sequeretur, Christum hominem non fuisse causam, per quam hominum redemptio facta est: quod est haereticum); ita quoque error est manifestus negare, Sacramenta esse causas efficientes instrumentales nostrae salutis, gratiae et iustitiae, loquendo de causa morali ». Recte sane; quamvis non omnes defensores causalitatis physicae admittant Sacramenta etiam esse causas morales gratiae. Praeterea, cum conceptus causae moralis parum sit definitus, neque vox ipsa, causa moralis, inter antiquos ita frequenter ut nunc adhiberetur, illud etiam non parum negotii nobis facit quod neque ex omni parte cohaerent in hac re qui Sacramenta affirmant esse causas morales gratiae; nec plane dissentiunt ab hac opinione causalitatis moralis, multi ex antiquioribus Scholasticis qui Sacramenta causas morales gratiae non appellaverunt.

secrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur ». Haec S. Thomas.

Ut locus melius pateat haec tria explicanda desumo: I. Sententiam illam ut iacet hic: *per manus impositionem datur plenitudo gratiae*, vere esse intentam a S. Doctore, ac doctrinam continere propriam ipsius. II. Quousque haec adversari videatur alteri etiam propriae Angelici Doctoris sententiae. III. Quomodo iste locus cohaereat cum illis sententiis de causalitate immediata physica vel morali Sacramentorum respectu gratiae.

I. Sententia est propria S. Doctoris, ab ipso pluries tradita, quod per manus impositionem immediate confertur gratia.

a) Hoc manifeste continetur in verbis allatis, ubi dicitur, *Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei.* Sufficit contextum legere ut res evidenter pateat. Gratia confertur ut dispositio ad recipiendum characterem. Gratia iam collata, tunc imprimitur character. Collatio gratiae et impressio characteris tempore disiunguntur, et character est posterior tempore gratia.

Adde quod hoc tradit Aquinas nulla coactus difficultate; non ut gravius quiddam explicet, a quo dum se extricare contenderet, fieri potuerit ut sententia probabili aliena, non sua, uteretur. Immo vero etiam haec affirmatio, quam profert S. Doctor, quae tantum ad decus quoddam atque ornamentum articuli inservit, non parum nocet opinioni praecipue intentae, quam articulus tuetur in conclusione, « ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotàlis imprimitur » [1].

Quod si aliquis adhuc dubitaret circa sensum verborum S. Doctoris, perpendat verba initio responsionis allata, « eiusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam »; ac videbit, formam hic esse characterem, unde luce clarius est ex hoc loco pro priori ad characterem gratiam conferri iuxta S. Thomam.

Eadem ratione seu verborum evidentia patet agi in textu de impositione manuum quae praecedit traditionem instrumentorum. Si enim « in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur » atque Episcopus praeparat ordinandos ut eis

[1] Affirmatio quod per manuum impositionem datur plenitudo gratiae, ita nocet huic conclusioni, ut hac nostra aetate maxima pars theologorum S. Doctorem sequatur in illa priore affirmatione, atque hinc eum deserat in ipsa conclusione.

ordinis potestatem seu characterem tradat; manifestum est agi de praeparatione quae praecedit dationem calicis. Atqui inter partes huius praeparationis recenset S. Doctor quod « per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei » ordinandi, ergo constat agi in textu de impositione manus quae praecedit traditionem instrumentorum.

Praeterea, proportione servata, eamdem doctrinam tradit S. Thomas in hoc loco et quoad ordinationem sacerdotis et quoad ordinationem diaconi: atqui in ordinatione diaconi apertissime sermo est de collatione gratiae per manus impositionem ante impressionem characteris, idem igitur interpretandum est in ordinatione sacerdotii. Minor propositio huius syllogismi evidens est. Nam S. Doctor in eodem articulo docet imprimi characterem in diaconatu ad *ipsam libri dationem*, quae profecto posterior est manus impositione. Statuit autem hoc ad 5um in fine, cum ait: « exprimitur potestas eius (sc. diaconi) ad actum secundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum, et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimitur character ».

Tandem mens S. Doctoris hac in re est prorsus evidens ex dist. 25, q. 1, a. 1, *Sol. Ad primum*, ubi eamdem doctrinam repetit his verbis: « In impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundum quam ad exsequendum ordinem sint idonei: et quia indigent amplissima gratia, ideo Sacerdotes cum Episcopo manus imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus Episcopus ». Ex quibus planissimum esse constat propriam doctrinam S. Thomae esse, per manus impositionem immediate gratiam conferri in Sacramento Ordinis.

Hoc clare perspecto ex Commentariis in Magistrum Sententiarum, reliquum est ut ipsum investigemus in aliis operibus S. Doctoris. Duo autem praecipua loca sunt in quibus id ipsum invenire poterimus: 1) In *Comm.* in S. Paulum, *1 Tim.*, 4, 14; *2 Tim.*, 1, 6. — 2) In *Summa*, p. III, q. 84, a. 4, in c.

1) *In 1 Tim.*, 4, 14, ubi Apostolus ait: *Noli negligere gratiam, quae in te est; quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii*: « Et haec impositio, inquit S. Thomas, significat collationem gratiae, non quod ministri dent gratiam, sed quod significant gratiam datam a Christo. Unde illorum est solum qui sunt ministri Christi. Et ideo dicit, Presbyterii vel Presbyteri, quia manus impositio alia est quae fit a diaconibus, et alia quae fit a presbyteris ». Hucusque S. Thomas. Ubi illud clarum est, quod scilicet in Ordine per manus impositionem confertur gratia.

Idem arguere licet ex alio loco S. Thomae *in 2 Tim.*, 1, 6 ubi legimus: « Quae (sc. gratia) est in te per impositionem manuum mearum, a quo, scilicet ordinatus erat episcopus. In qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti ». Atque haec S. Thomas.

Sane in utroque loco non nisi ex praeiudicio quodam posset quis negare agi de collatione immediata gratiae per impositionem manuum, sed hoc evidentius in postremo vim esset inferre verbis commentarii. In ipso enim non tantum est illa locutio *Per impositionem*, quae in aliquibus casibus instrumentum mediatum designare potest, sed huic adiungitur illa alia *In qua*, quae certe locutio de instrumento immediato quo gratia tribuitur intelligi tantum potest.

Immo vero etiam per haec verba *In qua* ostenditur plane consensus huius loci cum textu allato ex *IV Sententiarum*, dist. 24, q. 2, a. 3. Sicut enim ibi, verba, *In ipsa datione calicis*, clare indicabant immediate imprimi characterem sacerdotalem per dationem calicis; atque ibi etiam, ad 5um, verba *In ipsa libri datione*, docebant characterem diaconatus immediate imprimi per dationem libri, ita etiam verba haec, *In qua manus impositione data est ei gratia Spiritus Sancti*, intelligenda sunt de immediato influxu huius ritus ad gratiam producendam, quemadmodum in illo loco ex *IV Sententiarum* intelliguntur haec, *Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae per quam ad magna officia sint idonei.*

2) Tertius est locus S. Thomae ubi eadem doctrina eodem modo traditur, nempe in III p., q. 84, a. 4 in corpore. Ita enim ait: « Respondeo dicendum quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in Sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti; et in Sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis: unde et *2 ad Timoth.*, 1, 6, dicitur: *Resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum* ».

« Sacramentum autem Paenitentiae non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiae, sed ad remotionem peccatorum, et ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio ». Hucusque S. Thomas. Haec autem verba vel ex ipsa assidua repetitione quod per manuum impositionem abunde gratia tribuitur, de collatione immediata gratiae per hoc signum intelligenda videntur. Quod ex intimiori analysi ipsorum verborum magis patebit.

Primum igitur, quaestio est utrum requiratur manuum impositio in Sacramento Paenitentiae; responsio autem est negativa, quia hoc Sacramentum non est institutum *ad consequendam excellentiam gratiae.* Qua in responsione, vel potius argumentatione, implicite contineri videtur iuxta S. Thomam impositio manuum, in ritu scilicet sacramentali, directe atque immediate tendere ad productionem gratiae. Etenim iuxta argumentationem Angelici Doctoris, sive agatur de Sacramento characterem imprimente, sive non, hoc certe constat vel saltem praesupponitur, quod impositio manuum confert excellentiam gratiae: non igitur ad mentem ipsius S. Doctoris eam confert medio charactere inter impositionem manuum et gratiam.

Secundo, idem omnino, eadem manifesta probabilitate, patet ex prioribus verbis, quibus affirmatur impositio manuum in Sacramentis fieri ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum. Sacramentum autem efficit quod designat; et iuxta S. Doctorem impositio manuum non characterem sed gratiam designat.

Tertio, id ipsum magis constat propterea quod copiosus ille gratiae effectus illud esse dicitur, *quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet.* Ubi notanda sunt verba postrema, quae certe impediunt quominus praecedentia de charactere dicta intelligantur, cum prorsus absonum videatur verba haec, *copia gratiae*, characterem significare. Sensus igitur obvius est: per manus impositionem illi quibus manus imponitur, quodammodo similes redduntur ministris in quibus est supponenda copia gratiae.

Tandem hoc ipso quod characterem Ordinis commemorat S. Doctor, cum ait: *Et in Sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis*, haec ipsa interpretatio confirmatur. Nam nullatenus dicit neque explicite neque implicite hanc excellentiam potestatis tradi per manuum impositionem. Non explicite ut est manifestum; sed neque implicite, quia clarissime haec inter se cohaerent, supposita prius gratia abunde collata per impositionem manuum, antequam per traditionem instrumentorum conferatur illa excellentia potestatis in divinis mysteriis. Vel si admittimus S. Doctorem hic mutavisse sententiam, et tacite docuisse characterem imprimi per manuum impositionem, adhuc hoc supposito, nihil nos cogit ut credamus ipsum hic tenere per characterem gratiam conferri [1].

[1] Durum videtur affirmare S. Thomam mutasse hic sententiam circa collationem characteris in Ordine. Pari enim ratione esset admittenda mutatio pro Sacramento Confirmationis, siquidem eodem modo loquitur de imposi-

b) Prius est iuxta S. Thomam dari gratiam gratum facientem quam imprimi characterem.

Quo melius pateat, interpretationem hucusque traditam ad mentem esse Angelici Doctoris, iuvabit doctrinam ipsius referre, unde constat gratiam gratum facientem prius dari, quam imprimi characterem. Priorem autem gratiam voco quam characterem, non ordinem causae et effectus affirmans inter gratiam et characterem, sed absolute de lege ordinaria characterem non dari nisi post gratiam ubi eam obex non impedit.

Hoc desumo ex III p., q. 72, a. 7, atque ex I p., q. 43, a. 3. In primo loco quaeritur, utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens. Responsio autem haec est: « in hoc Sacramento datur baptizato Spiritus Sanctus ad robur, sicut Apostolis datus est in die Pentecostes, et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus Apostolorum. Ostensum est autem in I p., q. 43, a. 3, quod missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc Sacramento ».

Nullum dubium est quin sub his verbis, *datur baptizato Spiritus Sanctus ad robur*, character includatur; si ergo probare possumus quod illud quod prius includit vel significat *datio Spiritus Sancti* iuxta S. Thomam, est gratia gratum faciens, probatum erit assertum. Hoc autem nullo negotio eruitur ex I p., q. 43, a. 3.

Nam ibi S. Doctor investigat, utrum missio invisibilis divinae personae (seu datio, seu praesentia in aliquo nova quadam ratione) sit solum secundum donum gratiae gratum facientis.

tione manus et copioso eius effectu in utroque Sacramento. En verba ipsius: « Ideo manus impositio fit in Sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti; et in Sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis ». Iam vero, haec verba sunt q. 84, a. 4, atque in q. 72, a. 2 eiusdem tertiae partis expresse reducit ad chrisma materiam Sacramenti Confirmationis; quod etiam explicat *Ad primum* per oppositionem ad impositionem manus Apostolorum (*Act.*, 11, 15). Non ergo videtur probabile in q. 84, a. 4 tacite retractasse sententiam ad Confirmationem quod attinet; ac proinde neque quoad Ordinem. Quo melius autem pateat quam difficilis sit locus de quo praecipue loquimur, scilicet, *in IV Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3, oportet hic addere, manifeste in ipso docuisse Angelicum per impositionem manus imprimi characterem in Confirmatione. Ait enim ad primum: « in Confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem: et ideo ibi character non imprimitur in aliqua exhibitione alicuius rei, sed in sola manus impositione, et unctione: sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile ». Haec S. Thomas.

Atque haec est conclusio: « Unde, ait Angelicus, secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina ».

Haec igitur est lex generalis, quod dum confertur in Sacramentis Spiritus Sanctus, secundum solam gratiam gratum facientem Spiritus Sanctus mittitur, ac proinde id quod prius confertur per invocationem Spiritus Sancti in ipsis, non est character sed gratia.

Id quod clarius patebit ex solutione S. Doctoris ad quartam difficultatem quam sibi proponit in hoc articulo.

Itaque in hunc modum sibi obiecerat: « Rabanus dicit quod Spiritus Sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem ».

Eadem prorsus ratione possemus arguere in re nostra: in Sacramentis characterem imprimentibus datur Spiritus Sanctus ad aliquam potestatem exercendam. Haec autem potestas non est donum gratiae gratum facientis sed character. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Audiatur nunc solutio ipsius Doctoris Angelici. « Operatio miraculorum, ait, est manifestativa gratiae gratum facientis sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde *1 Cor.*, 12, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur Spiritus propheticus, vel miraculorum, in quantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi ». Haec S. Thomas. Quemadmodum autem difficultas facillime proponebatur terminis quaestionis quam evolvimus, ita etiam solutio S. Doctoris ipsam quaestionem solvit. Quaerimus enim quid sit prius inter effectus Sacramentorum gratia gratum faciens an character.

Iam, cum sit generatim sermo de gratiis gratis datis, solutio docet, eas cum conceduntur, sequi gratiam gratum facientem, non praecedere. Quod ex variis capitibus constare videtur in textu allato.

Nam iuxta ipsum, operatio miraculorum est *manifestativa* gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data; quod autem ita nude vocatur manifestativum alterius ex terminis supponitur esse quid posterius; unde et implicite affirmatur gra-

tiam gratis datam post gratiam gratum facientem venire, non eam adducere, aut aliquod tantum ius ad eam habendam largiri, sed eam praesupponere.

Deinde si vox illa *manifestativa* non sumeretur in sensu obvio, scilicet ut quid subsequens exsistentiam rei manifestatae, difficultas non esset soluta, sed amplius urgeret contra doctrinam in articulo traditam. Etenim ut sententia ibi tradita firma remaneat, opus est ut collatio gratiae gratis datae sit tantum aliquid secundarium et minus intentum in eo in quo dicitur dari Spiritus Sanctus, quod nullatenus haberetur si gratia gratis data esset via vel ius ad gratiam gratum facientem primo obtinendam.

Praeterea haec verba solutionis: *Data est eis* (sc. apostolis) *gratia gratum faciens cum signo manifestante,* non nisi absurde ita interpretaremur: data est eis gratia gratum faciens, quia datum est eis signum eam manifestans. Hic enim, signum idem est ac miraculum, atque haec esset absurda interpretatio: data est Apostolis gratia gratum faciens, quia faciebant miracula. Quanto autem melior et opportunior statim non apparet haec alia interpretatio iuxta sensum obvium verborum: data est apostolis gratia gratum faciens et donum miraculorum, quod eos amicos Dei esse facile omnibus ostendebat!

Tandem haec applicatio verborum Angelici Doctoris ad quaestionem praesentem magis urget in postrema parte solutionis ipsius. Dicit enim: « Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus ».

Ut rectius hoc postremum percipiatur, oportet ante oculos ponere, ipsum D. Thomam ad hunc articulum (I p., q. 43, a. 3) appellare, ut vidimus, dum efficientiam Sacramenti Confirmationis ad gratiam gratum facientem conferendam explicat (III p., q. 72, a. 7). Probaverat paulo ante ex professo in Confirmatione imprimi characterem (a. 5), eo ipso quod in hoc Sacramento accipiat homo potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei. Tunc (a. 7) ad probandam collationem gratiae gratum facientis has duas propositiones assumit: prima, « datur baptizato Spiritus Sanctus ad robur »; altera est propositio illius articuli (I p., q. 43, a. 3), scilicet quod, « missio seu datio Spiritus Sancti (seu divinae personae) sit solum secundum donum gratiae gratum facientis ». Itaque evidens fit quod verba illa (I p., q. 43, a. 3, ad 4um): « Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus », ex manifesta intentione S. Doctoris sunt applicanda ad quaestionem, de causalitate Sacramentorum.

Atque ulterius dicendum, quod ita applicantur haec verba ad quaestionem de causalitate Sacramentorum ut etiam significent per ipsa Sacramenta primario atque immediate gratiam gratum facientem conferri, nempe nisi obex obsistat. Quod maxime in Sacramentis characterem imprimentibus apparet.

Profecto, in sententia de causalitate tantum mediata Sacramentorum respectu gratiae gratum facientis semper est verum in sensu proprio ac rigoroso in ipsis dari solum signum gratiae gratum facientis, et tamen dicitur simpliciter dari Spiritus Sanctus, contra S. Thomam dicentem: « Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus ».

Nec dicas, simpliciter verum esse dari Spiritum Sanctum, quia datur mediate gratia gratum faciens, quamvis non detur immediate. Hoc, inquam, nihil iuvat; quia in sententia illa de causalitate mediata, seu ope characteris in Sacramentis ipsum imprimentibus, dari Spiritum Sanctum in ipsis, maxime sibi vult imprimi characterem; in sententia vero S. Thomae, Spiritus Sanctus non datur seu mittitur nisi secundum solam gratiam gratum facientem.

Confirmatur haec interpretatio ex quaestione de charactere Sacramentorum (III p., q. 63).

Plura ex hac quaestione pertinent ad difficultatem vel rem praesentem, speciatim vero ipsa difficultate laborat quod habetur in a. 4, ad 1um.

S. Thomas hoc sibi obiecerat: « Videtur quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto... Ergo videtur quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis ».

Hanc quidem difficultatem solvit S. Thomas hoc statuens principium: « Subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte ». Ex quo principio iam apparet, in sententia Doctoris Angelici characterem non esse dispositionem proximam ad gratiam; unde si non aliter Sacramenta imprimentia characterem gratiam conferrent nisi medio charactere, Sacramenta non tantum non conferrent immediate gratiam, sed neque dispositionem proximam ad illam, quod nefas est dicere [1].

[1] Recte in hunc locum Card. Caietanus haec advertit: « Cave hic ne dicta de charactere intelligas dicta de Sacramentis characterem imprimentibus, et incidas in foveam, putans quod Sacramenta huiusmodi conferant gratiam ex consequenti, fiantque principaliter causa characterum, et ex con-

Applicatio principii ad solutionem obiectionis est apertissima, atque id ipsum confirmat quod intendimus. Ait enim magnus Aquinas: « Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exsequenda. Et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia ut dicitur *Ioan.*, 4, 24, eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae ». Atque haec S. Thomas.

Necessarius quidem sensus huius loci eiusmodi esse videtur: Character requirit vel exigit ex benignitate Dei gratias actuales ad perfectionem actuum ad quos facultatem vel potentiam quodammodo confert vel significat; nullatenus vero in iis S. Doctor vel dicit vel supponit vel permittit supponere characterem esse propriam dispositionem in ordine physico ad illas gratias actuales, multoque minus ad gratiam gratam facientem seu formaliter sanctificantem. Notanda vel maxime illa verba, « *ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam* ». Quae quidem consequentia non fundatur in proprietate aliqua vel naturali vi characteris, sed unice ex terminis in divina largitate.

Quod si quis contenderit hic agi etiam de ipsa gratia sanctificante quandoquidem agitur de gratia ut est in essentia animae, quamvis ad hoc posset responderi agi de gratia ut est principium immediatum operationum iuxta S. Thomam, non multum hac de re disputandum videtur, cum evidens sit, quod unice ad praesentem quaestionem spectat, neque ad gratias actuales neque ad gratiam sanctificantem seu gratum facientem iuxta verba responsionis characterem immediate disponere.

Itaque ex his clarius apparent quae diximus ex I p., q. 43, a. 3, propterea quod si neque disponit ad gratiam gratum facientem character, aperte contra doctrinam S. Doctoris erit docere tunc dari Spiritum Sanctum, quando directe tantum character imprimitur.

II. Locus commemoratus (*Sententiarum* l. IV, dist. 24, q. 2, a. 3 Solutio) aliis Angelici Doctoris sententiis videtur contrarius.

Quae hucusque allata sunt hoc demonstrare videntur, locum adductum ex l. IV Sent. doctrinam continere vere a S. Doctore intentam; eamdem enim non raro vel supposuit vel innuit vel etiam evolvit.

sequenti gratiae, quia character ut in littera dicitur, non proxime sed ex consequenti dispositio est ad gratiam ».

Veniamus nunc ad doctrinam contrariam huic, quaeque a S. Doctore videtur propugnata. Ac primo, locum principem inspiciamus, unde ingens exoritur difficultas, si cum his quae adducta sunt comparatur.

En verba ex *Sententiarum* l. IV, dist. 1, q. 1, a. 4, Solutio 1: « *Principale agens respectu iustificationis Deus est... propter congruitatem ex parte hominis iustificandi... utitur Sacramentis quasi quibusdam instrumentis iustificationis. Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria... sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet Sacramentis, sicut est character vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas quantum in se est, ad gratiae susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum... ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit*, etc. » [1].

Perpendamus igitur contradictionem quae intercedere videtur inter *Sententiarum* l. IV, d. 24, q. 2, a. 3, Solutio, et dist. 1, q. 1, a. 4, Solutio 1.

Contradictio haec est. In primo loco, gratia, immo vero, plenitudo gratiae est dispositio seu praeparatio quae confertur ope impositionis manuum in Ordine ad hoc quod ordinandus sit idoneus ad susceptionem characteris sacerdotalis vel diaconatus; in altero vero gratia non confertur in Sacramentis nisi quatenus in ipsis producitur character vel aliquid huiusmodi, quod est dispositio ad gratiae susceptionem.

Profecto, aliqua ex parte difficultas solvitur illa sententia quae a tempore Card. Caietani in scholis invaluit, quae tenet, doctrinam quam Angelicus Doctor *in IV Sent.*, dist. 1, tradiderat, postea ipsum retrac-

[1] Notandum videtur postremam hanc sententiam S. Augustini, nempe, *aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit,* nullo modo favere explicationi huius loci magis quam contrariae. Inservit sane ad solutionem generalem inquantum affirmat Sacramenta efficere gratiam, quandoquidem cor abluere verissime est gratiam conferre. Attamen eo ipso quod cor abluere significet ita proprie gratiam gratum facientem et regenerantem conferre, nullo modo sibi vult immediate characterem baptismatis ut contextus exigebat.

tasse. Sed re quidem vera, difficultas ex dist. 24 ipsius libri Sent. etiam hoc semel admisso remanet integra: *a*) quia postquam scripsit S. Thomas quod vidimus ex dist. 24, iterum professus est doctrinam dist. 1; *b*) quia in dist. 24 nimis secundario supponere videtur gratiam conferri; *c*) quia ibidem ritibus separatis tribuit collationem gratiae atque impressionem characteris.

a) S. Thomas postquam Commentarium scripsit in Magistrum Sent. denuo defendit Sacramenta efficere gratiam tantum dispositive.

Hoc autem vix indiget probatione cum ab omnibus notum sit eum in q. 27 *de Veritate*, a. 7 omnino cohaerere iis quae *in IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, Sol. 1 dixerat. Verba enim sunt manifesta. « Sacramenta, ait in fine illius a. 7 in corpore, non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam de qua nunc loquimur (sc. ad gratiam sanctificantem): sed ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum ».

Antiquitus in dubio circa mentem S. Doctoris in hac re comparatio instituebatur inter locum ex *IV Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 4 et hunc ipsum *de Veritate*, a. 7 ex una parte, et III p., q. 62 ex alia; ex qua comparatione probatissimi quique auctores saeculo XVI et XVII expresse docuerunt eum primam sententiam retractasse. Nunc autem si attendimus ad dist. 24 *in IV Sent.* ex dictis novam deberemus admittere mutationem sententiae Angelici Doctoris in eadem quaestione; immo vero, bis repetita esset admittenda nova mutatio. Quae enim adduximus ex dist. 24 manifeste his quae desumpsimus ex dist. 1 eiusdem operis (*in IV Sent.*) posteriora sunt, et ipsis contraria, ex quo prima nova mutatio haberetur. Simili pacto excerpta ex dist. 24, anteriora sunt ac contraria his modo relatis ex quaest. 27 *de Veritate*, a. 7, ex quo altera nova mutatio in hoc postremo loco haberetur, a quibus iteratis mutationibus admittendis ratio prorsus abhorret. Itaque alia via petenda est solutio difficultatis, atque ad concordiam reducenda sunt quae ita videntur inter se pugnantia. Qua vero ratione id fieri possit, nescimus.

Necessitas autem huius solutionis inde magis elucet quod etiamsi usitata sententia, quod S. Doctor pristinam suam doctrinam hac super re in III p., q. 62 retractavit, magnam probabilitatem habeat, tum ex motivis intrinsecis, de quibus postea erit sermo, tum etiam ex auctoritate sapientum qui id censuerunt; tamen aliquas patitur difficultates, quae multum detrahunt securitati qua vellemus mentem summi

Doctoris cum certitudine adipisci. Ex his difficultatibus duas tantum in exemplum assumamus, nempe ex III p., q. 63, a. 3, ad 2um, atque ex eadem III p., q. 69, a. 10, in corpore.

Igitur primo, mirum videtur post quaestionem *de principali effectu Sacramentorum qui est gratia* (q. 62) in qua nihil apparet medium inter signum sensibile et efficax gratiae et ipsam gratiam; quam proinde immediate confert ut instrumentum divinae omnipotentiae, statim in quaestione sequenti (a. 3, ad 2um) haec legere: « Character sacramentalis est res respectu Sacramenti exterioris, et est Sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem Sacramenti, et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in Sacramento confertur; alio modo secundum propriam rationem characteris; etc. ». Miratur, inquam, qui in quaestione praecedenti intellexerat hanc esse sententiam S. Doctoris, Sacramenta nempe ipsa exteriora (Sacramentum tantum) esse causas instrumentales immediatas gratiae, nunc ipsum magnum Doctorem videre ita productionem gratiae in Sacramentis characteri adscribere, ut suspicari liceat iuxta ipsum tantum per characterem gratiam sacramentalem conferri.

Sane, qui Sacramentis causalitatem immediatam in ipsam gratiam attribuit, dum characterem vocat sacramentum et rem, haudquaquam ipsi characteri attribuit quidquid est de ratione veri Sacramenti N. L. Unde neque absolute illa verba pronuntiaret: *Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem Sacramenti...*; et forsan faciliori modo solveret difficultatem, ad quam solvendam haec scripta fuere.

Sed ad alium locum veniamus.

Quaerit S. Thomas (III p., q. 69, a. 10) utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur, atque ut rem ita se habere declaret, haec ait: « Quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea per paenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum ». Quibus verbis satis clare exprimi videtur gratiam remittentem omnia peccata in baptismo esse effectum characteris, quemadmodum effectus cuiuscumque causae physicae naturalis est proprius effectus formae ipsius causae naturalis.

Quod in contextu clarius etiam quam in verbis allatis apparet. Haec est enim argumentatio cui innititur doctrina hic tradita a S. Thoma: « Baptismus, ait, est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem ali-

quid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter... » (sequuntur verba ante allata). Difficultas est manifesta; neque ulla evidens solutio [1].

b) Exponitur altera difficultas ex illo loco (in dist. 24) scilicet, quod nimis secundario videatur ibi gratia conferri in Sacramento Ordinis.

Praeter difficultatem hucusque agitatam, cuius solutionem plane nescire fatemur, aliae etiam sponte sua fluere videntur ex illo commentario *in dist. 24*, haud sane contemnendae.

Ac primo quidem haec potest proponi. Nimis secundario affirmatur ibi gratiam dari in Sacramento Ordinis. Profecto; in ordine physico non subiicitur gratia characteri ut effectus eius. At certe in ordine morali vel finis. Longe praestat ibi collatio characteris collationi gratiae. Haec non est nisi quaedam dispositio ad characterem imprimendum, nec sola, et quasi una e multis. Tres ponuntur dispositiones seu praeparationes ad suscipiendum characterem, quas diceres eodem modo

[1] Card. Caietanus in hunc locum ait: « Non oportet laborare ad salvandum hunc processum (sc. reviviscentiam Baptismi ad gratiam conferendam tanquam effectum characteris), ut proprium seu ex propriis, sed intelligendus est, ut accommodatio quaedam similitudinaria ad manuducendum intellectum novitiorum, ut percipiant quomodo baptismus recedente fictione incipit valere ad salutem. Scivit enim Auctor, gratiam propriam bonis, non consequi characterem communem bonis et malis, ut proprius effectus sequitur formam, cum hoc tam manifestum sit, ut minimi theologi sciant, etc. ». Recte quidem. Unum tamen deesse videtur in hac explicatione, scilicet declaratio quod S. Thomas in hoc loco non usus sit illa sententia quam in *Comm. ad IV Sent.*, dist. 1 tenuit atque in III p., q. 62 retractasse videtur. Card. Toletus ad hunc locum proponit dubium de modo quo praecedens Baptismus dat talem gratiam, atque « Ad hoc, ait, respondet S. Thomas, Baptismum consequi suum effectum per characterem, qui relictus est. Nam sicut mortuus aliquando pater dicitur generare, si reliquit virtutem suam et semen; ita Baptismus reliquit characterem, qui tanquam virtus Baptismi inducit loco ipsius effectum ». Et postquam adduxit sententiam contrariam Scoti, admittit sententiam S. Thomae esse probabilem et posse defendi, *cum Deus id facere possit*. Ipse vero putat probabilius Deum recedente fictione dare gratiam Baptismi, *non per Baptismum, sed propter Baptismum*. Unde supponit Card. Toletus mentem S. Doctoris non esse dare rationem aliquam generalem desumptam ex lege qua Sacramenta gratiam conferunt, sed ex modo particulari possibili, qui modus servatur a Deo quasi per exceptionem ad conferendam gratiam per Sacramenta in casu fictionis cum tollitur fictio.

ex natura rei requisitas, atque eiusdem dignitatis, si tantum contextum attenderis, et tamen altera praeparatio est collatio gratiae, et non qualiscumque gratiae sed plenitudinis gratiae, ubi legimus: « Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei ».

Difficile autem totum hoc arbitramur, non qua parte continere videtur illam doctrinam iuxta quam finis primarius Sacramenti Ordinis non est conferre gratiam gratum facientem sed potestatem Ordinis, quam doctrinam existimamus et S. Thomae et probabiliorem esse; sed in hoc offendimus propterea quod hic tradatur character ut principalis effectus Sacramenti Ordinis contra id quod apertissime docet S. Thomas in quaestione *de principali effectu Sacramentorum qui est gratia* (III p., q. 62). Vere importuna difficultas atque implicans cum inde originem ducat unde exspectanda erat concordia inter *Comm. in IV Sententarium* et hanc ipsam quaestionem 62. Nunc enim etsi in utroque loco perspicimus, gratiam in Sacramentis non conferri per characterem, intelligimus tamen aliqua quae dicuntur in dist. 24 expressis terminis adversari iis quae ex professo traduntur in tota quaestione 62.

Nam ex verbis allatis ex Comm. in dist. 24 iam constat quousque subiiciatur collatio gratiae impressioni characteris; introductio autem ad quaestionem 62 sic ait: *Deinde considerandum est de effectu sacramentorum; et primo de effectu eorum principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character.*

Quamvis vero pondus huius difficultatis non sit contemnendum, probabilis tamen quaedam solutio nobis affulget. Ad quam solutionem viam aperit haec ipsa introductio quaestionis 62. Ex qua statim compertum est omnibus, ordinem inter effectus Sacramentorum in S. Thoma ex hoc loco esse desumendum.

Igitur inter se conferendae sunt quaestiones 62 et 63 in quibus singillatim hi duo effectus Sacramentorum diligentissime exponuntur. In q. 62 ita diligenter principalis effectus Sacramentorum, qui est gratia, proponitur, ut mentio nulla fiat alterius, qui est character.

Quod quidem consulto fieri dicendum est, cum praesertim in *Comm. in Magistrum Sententiarum* effectus principalis, qui est gratia, sine altero, qui est character, explicari non posse videatur. Haec absentia ipsius vocis characteris atque cuiuslibet rei similis in hac quaestione magis miranda videtur in a. 4 ubi quaeritur, *Utrum in Sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa.* Atque in responsione haec ait: « Sed ponendo quod Sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in Sacramento sit quaedam virtus in-

strumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento ». Et ne verbum quidem de charactere, vel de ornatu, vel aliquo eiusmodi, qui sit primus effectus et immediatus Sacramenti, quem sequatur gratia. Amplius adhuc mirandum, *Ad primum*, iterum altum silentium esse de charactere. Difficultas enim sententiae de interventu characteris ad productionem gratiae magnam praebebat occasionem. Sic enim aiebat: « Videtur quod in Sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis »... Solutio vero est, « Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter », ac tandem, « *vis spiritualis est in Sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem* ».

Qua responsione plane intelligitur quod alibi (*l. c.*, in dist. 24) S. Doctor, praecisione facta a charactere, productionem gratiae in Ordine uni manuum impositioni tribuat. Restat tamen illa difficultas, quomodo scilicet collatio gratiae impressioni characteris quodammodo subiiciatur. Ad quam solvendam aptissima videtur integra quaestio de charactere (q. 63). Multis enim S. Thomae sententiis, meridiana luce patet non ita subiici collationem gratiae impressioni characteris in Sacramentis ut ex illo loco in dist. 24 timere quis poterat. — En aliqua eiusmodi dicta. — Ex a. 1, in c. « Et ideo cum homines per Sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur ». Atque haec est ad mentem S. Doctoris ratio intimior, intrinseca seu formalis exsistentiae characteris, ex qua iam patet characterem non dicere ordinem naturae seu physicum ad gratiam, cum eius essentia debeat tantum significare quod destinantur homines ad cultum Dei.

Praeterea iterum hoc patet ex a. 2, in quo hoc pacto probat, characterem esse spiritualem potestatem: « Et ideo, ait, sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis ». In qua responsione manifeste et distinguit tanquam duas res virtutem Sacramenti ad producendam gratiam, et characterem; et non subiicit primam posteriori.

Praecipue vero solutio potest repeti ex a. 3, ad 3um, ubi sic legimus: « Charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accepit », unde iam adumbratur solutio. Sed clarius in sequentibus cum ait S. Tho-

mas: « Et similiter (sicut in charactere militari accidebat) character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli, vel in ordine ad vitam aeternam, vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae; quorum primum fit per charitatem et gratiam, ut obiectio procedit; secundum autem fit per characterem sacramentalem ». Haec inquam, declarant S. Doctorem non subiicere collationem gratiae impressioni characteris.

Etenim in his immediata est comparatio inter gratiam sanctificantem animae concessam per Sacramenta et characterem Sacramentalem; ex qua comparatione illud maxime elucet, nihil esse in charactere intrinsecum ordinem ad gratiam dicens vel arguens, sed gratiam quasi indifferenti modo posse vel praecedere vel sequi characterem in ipsa susceptione Sacramentorum ipsum imprimentium.

Itaque etiam in ipsa ordinatione extrinseca Dei qua iunguntur, et largitio gratiae, et character, potest unum vel alterum magis vel minus intendi in diversis Sacramentis. Potuit nempe Deus in institutione uniuscuiusque Sacramenti vel characterem in ipso imprimere velle propter gratiam sanctificantem quam per ipsum conferre voluit, vel gratiam sanctificantem propter potestatem quam character significat. Exempli gratia: instituit Christus Dominus Baptismum atque intendit per ipsum regenerationem animae atque sigillum seu characterem per ipsum imprimere. Evidens autem est, quod primo principaliter in hac institutione regeneratio et sanctificatio animarum prae charactere baptismali intendebatur. Ordo enim gratiae ad vitam aeternam consequendam manifeste in hac institutione praevalet. Sic igitur in Baptismo, character undequaque subiicitur collationi gratiae atque est posterior gratiae sacramentali, etiam in linea causae finalis in institutione huius Sacramenti.

Contrarium constare videtur maxime in sententia S. Thomae *Comm. in IV Sent.*, dist. 24 in Sacramento Ordinis, quod valde cohaeret cum verbis S. Doctoris modo adductis. Etenim in hoc Sacramento gratia ita comitatur collationem potestatis, ut plane appareat quod non character propter gratiam, sed gratia propter characterem largiatur suscipienti Ordinem. Primaria enim intentio huius Sacramenti, quantum ex eius natura coniectare licet, haud sane est salus aeterna ordinandorum, sed ipsis potestatem admirabilem conferre cum sigillo sacerdotii Christi Domini.

Verissime igitur ac iuxta rei veritatem a S. Thoma dictum est, per manus impositionem datur (ordinandis) plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei, quamvis gratia in se ipsa inspecta prae-

stantioris sit ordinis quam character, atque in ordine ad vitam aeternam praecipue disponat, et non tantum in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae.

c) Tertia difficultas quae ex loco adducto (*IV Sent.*, dist. 24) enascitur, est, ritibus separatis tribui collationem gratiae atque impressionem characteris.

Manifestum est enim ex verbis ipsius loci gratiam in Sacramento Ordinis conferri ut quid praevium ad impressionem characteris. Hoc autem magnum habet inconveniens, quod ita declaro.

Ex hoc namque, gratia confertur in Ordine antequam Sacramentum Ordinis conferatur, quod rationem seu essentiam huius Sacramenti pervertit.

Profecto, iuxta sententiam S. Thomae, non raro ab ipso diserte propugnatam, gratia est, quae ultimo in Sacramentis obtinetur; character vero, utpote qui res est et Sacramentum, medium obtinet locum inter Sacramentum tantum et gratiam. Nunc vero in Ordine, iuxta ipsum S. Doctorem, haec erit series rerum; primo, impositio manuum; secundo, gratia, immo plenitudo gratiae; tertio, materia et forma Sacramenti per traditionem instrumentorum et verba quae eam exprimunt; quarto, impressio characteris... Quod non solum difficultas quaedam esse videtur, sed etiam absurdum continere. Haberemus enim gratiam collatam a Sacramento sine Sacramento, vel ante ipsam essentiam Sacramenti.

Sane, dum S. Thomas *Commentarium in IV Sententiarum* scribebat, utrumque simul tuebatur, et quod gratia confertur per impositionem manuum, et quod impositio manuum non est materia Sacramenti Ordinis sed traditio instrumentorum, quae post impositionem manuum habetur. Utrumque enim certo defendit in dist. 24. Primum, ut saepe vidimus; alterum in q. 1, a. 1, Sol. 5. In qua solutione quinta, cum data opera inquirat materiam ipsius Sacramenti, nullam omnino mentionem facit impositionis manuum. Id ipsum evidens reddebatur ex loco praecipue adducto (dist. 24, q. 2, a. 3, Solutio). Quod iterum patet in eodem articulo ad 1um, per comparationem inter Sacramenta Confirmationis et Ordinis.

Qua autem ratione vel in quo sensu haec extrema simul a Doctore Angelico affirmentur, nescimus.

III. Quo pacto locus ipse (*in IV Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3) cohaereat cum illis sententiis de causalitate immediata physica vel morali Sacramentorum respectu gratiae.

Ne difficultates magis quam earum solutiones quaerere videamur, non nihil addere oportet quod aliquo modo concordiam ostendat huius loci cum diversis theologorum sententiis, iuxta illam controversiam, post Card. Caietanum celebriorem, de causalitate immediata physica vel morali Sacramentorum respectu gratiae.

Itaque agnosco in hoc textu difficultates quas solvere nescio, atque ipsas graves esse iudico, nec plane a quopiam solutas hucusque fuisse videntur; nunc vero ne quasi obscuritate oppressus huic notulae finem imponam, aliquid adiiciam quod in ipso textu patere videtur, quodque ad illam controversiam pertinet.

Nam, ut saepe dictum est, locus iste manifeste contrarius est sententiae de causalitate Sacramentorum tantum dispositive respectu gratiae gratum facientis; quo supposito, dubium statim menti occurrit, utrum scilicet locus faveat defendentibus Sacramenta esse causas immediatas physicas, an vero his qui tenent esse tantum causas morales gratiae.

Huic dubio respondendum est, S. Thomam ibi locutum esse de causalitate physica Sacramentorum respectu gratiae.

Ad hoc autem declarandum lata patet via ex pluribus locis S. Doctoris in quibus longe probabilius est, eum hac in re generatim de vera causa physica ac non tantum morali loqui. Sed brevitatis gratia ab hac via abstinebimus, remque demonstrabimus, argumenta propinquiora afferentes. Primo, *a*) ipsum locum perpendendo; secundo, *b*) locum ipsi maxime contrarium (ex dist. 1, q. 1, a. 4); tertio, *c*) per comparationem ad locum similem ex III p., q. 84, a. 4.

a) Quisnam autem sit sensus verborum hac in re, facile est perspicere.

Nam verba S. Doctoris sunt haec: *per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei*, quae vix poterant esse aptiora ad significandam causam instrumentalem physicam ad gratiam conferendam. Sane, clarius dici poterat si quaestio ad hoc ipsum institueretur, ad definiendum nempe utrum agatur de causa physica gratiae an de causa morali. At cum nulla esset hac super re proposita controversia, simplex affirmatio, « per manus impositionem datur plenitudo gratiae », idem omnino in subiecta materia sonat ac

dicere: Deus utitur illo signo ut instrumento physico ad gratiam in animam infundendam.

Idem probatur ex paritate rationis cum verbis qui in ipso contextu exprimunt causalitatem sacramentorum respectu characteris. Nam ita explicatur effectio characteris. *In ipsa datione calicis sub forma verborum character sacerdotalis imprimitur.* In quibus verbis simplex affirmatio: « In ipsa datione calicis character imprimitur », sine ulla dubitatione ad mentem Angelici significat, per dationem tanquam per causam instrumentalem physicam. Proportione ergo servata eodem pacto interpretanda sunt verba superius dicta, nempe, *per manus impositionem* etc.

Tertio, etiam ex generali inspectione totius articuli idem sensus necessario eruitur. Nam nisi de influxu physico agatur, nullus erit influxus, atque in sensu valde improprio erunt adhibita verba illa, « per manus impositionem ». Certe influxus non est ex merito manus imponentis, ut patet; deinde neque ex merito recipientis ut etiam constat; tandem neque ullum vocabulum in toto articulo invenimus unde suspicari possimus agi de influxu ordinis moralis tantum, qui sit ex voluntate Dei.

b) Eumdem sensum quoad hanc partem exigit locus huic contrarius ex dist. 1, q. 1, a. 4, Sol. 1.

Verba in quibus hic sensus est deprehendendus haec sunt: « *Non pertingunt* (Sacramenta) *etiam instrumentaliter* (ad gratiam), *nisi dispositive*, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem ».

Igitur est demonstrandum verba, « *est dispositio quae est necessitas ad gratiae susceptionem* », intelligenda esse de dispositione ordinis physici seu causae physicae, et non necessitatis moralis tantum, quod ita probo.

Nam primo, tota constructio huius articuli S. Doctoris esset otiosa si de necessitate tantum morali ageretur.

Etenim in hac hypothesi eadem proprietate, atque eadem ut ita dicam immediatione morali, Sacramenta dicenda erant causae gratiae ac dicitur causa gratiae character vel aliquid huiusmodi: cum totam illam ordinationem ad gratiam quam habet character vel aliquid huiusmodi, iam ex sese haberent Sacramenta eo ipso quod natura sua in ordine physico, necessario characterem vel aliquid huiusmodi in animam inducant.

Profecto, si character dicendus est aliquo modo causa immediata gratiae, propterea quod munera quae per characterem significantur, indigent gratia ut rite peragantur; eadem vel etiam maiori proprietate Sacramentum exterius, quod characterem imprimit atque illam moralem necessitatem inducit, dicendum erat causa immediata gratiae sacramentalis, quia priusquam characterem imprimeret, iam necessitatem illam gratiae se ipso inducebat in rerum natura.

Quae ratio confirmatur in baptismo, quo exemplo utitur Angelicus Doctor in hoc loco. Necessitas enim gratiae in hoc Sacramento prior est quam character in ordine morali. Nam finis primarius huius Sacramenti est regeneratio, quae sequi debet signum sacramentale exterius seu ablutionem aquae, etiamsi mente a charactere praescindamus. Exsistit ergo illa necessitas de qua loquitur S. Thomas ante productionem characteris si illa necessitas non est nisi expressio quaedam influxus moralis characteris in gratiam. Itaque agitur hic de influxu physico in gratiam seu ad gratiam producendam in anima; ac proinde cum postea in dist. 24 dicatur, « per manus impositionem datur plenitudo gratiae », pari modo intelligere oportet, per manus impositionem tanquam per instrumentum physicum, per quod Deus gratiam confert.

Secundo, probatur iterum valide hunc sensum esse verborum S. Doctoris per comparationem ad locum eumdem S. Bonaventurae, nempe in dist. 1 *in IV Sententiarum.* Ibi enim Doctor Scraphicus (p. 1, art. unicus, q. 4, Concl.) dum inclinat, ut vidimus, ad causalitatem moralem Sacramentorum, ait, « Probabilis etiam est alia opinio, quae negat, ipsis Sacramentis datam esse virtutem efficientem per modum qualitatis absolutae, non relativae ». Haec autem virtus efficiens minus probabilis S. Bonaventurae videtur, ut patet, cum ait: « Valde difficile est intelligere, qualiter illa virtus detur, ut qualitas absoluta; difficilius quando detur; difficile etiam est intelligere, cui detur, verbo scilicet an elemento, quae sunt duo nihil unum facientia; difficile etiam est scire quamdiu duret; difficile est similiter valde intelligere, quomodo influat; difficile etiam, cuius naturae sit in se ipsa; et multa talia ». Haec ille.

Ex quibus et ex multis aliis indiciis quae brevitatis gratia omittimus, patet sententiam quam non audet sequi S. Bonaventura, affirmasse, characterem vel aliquid huiusmodi a Sacramento exteriori in anima effectum, esse causam physicam, non tantum moralem, gratiae.

Haec autem sententia sicut a S. Bonaventura mitissime impugnatur, ita a S. Thoma simpliciter defenditur. Doctor enim Angelicus sententiam S. Bonaventurae recenset cum ait: « Quidam dicunt, quod non

sunt causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non: quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem, et quasi pactionem ». Hucusque S. Thomas [1], qui cum ex professo reiiciat hanc propositionem cum ratione apposita; necessario dicendus est adversarius causalitatis Sacramentorum in linea morali tantum respectu gratiae.

Nam omnis explicatio in hac linea vel in ordine iuris huc tandem manifeste redit, quod increata virtus Sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem et quasi pactionem; id ipsum quod refutatur a S. Doctore. Atque evidens est cum ait: « Sacramenta respectu gratiae sunt causae disponentes, tali dispositione quae est necessitas », eum agere de dispositione ordinis physici non moralis, seu de necessitate ordinis physici.

c) In eodem sensu atque eadem sententia explicandus est alius locus adductus (III p., q. 84, a. 4, in c.).

Locus ille est qui maxime cohaeret cum primo ex *IV Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3 ad affirmationem quod attinet, quod per manus impositionem datur plenitudo vel excellentia gratiae.

Nunc autem quaerimus utrum etiam hic (in q. 84, a. 4) intelligendus sit S. Thomas agere de collatione gratiae per manus impositionem tanquam per instrumentum physicum, an ordinis moralis tantum, respectu gratiae. Atque affirmandum putamus impositionem manus iuxta S. Doctorem esse instrumentum physicum, non ordinis moralis tantum.

Ratio vero assertionis est in promptu in ipso textu. Ibi enim dicitur « quod impositio manuum fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet ». Ex quibus patet manus impositionem pro illo cui manus imponitur esse quamdam necessitatem habendi vel suscipiendi gratiam, quae necessitas ex dictis in simili casu in praecedentibus, nisi aliud probetur, intelligenda est necessitas ordinis physici.

[1] S. Bonaventura (*l. c.*) primo in conclusione affirmat quod « Sacramenta respectu gratiae gratum facientis sunt causa sine qua non ». Deinde in expositione illius sententiae ad quam maxime inclinat atque ut probabilem defendit, ait: « Illa ordinatio efficax secundum istos virtus est Sacramenti, et ratione illius disponit hominem ut habeat gratiam, quia efficaciter ordinat ad habendam et suscipiendam gratiam. — Rursus dicunt, quod ex tali pactione Dominus constrinxit se quodam modo ad dandum gratiam suscipienti Sacramentum... ».

Confirmatur haec obvia interpretatio, ex eo quod S. Thomas ad suam sententiam roborandam applicet dictum Apostoli (*2 ad Tim.*, 1, 6): « Resuscites gratiam quae est in te per impositionem manuum mearum ». Hac autem praepositione, *per*, sine dubio S. Doctor instrumentum ordinis physici seu instrumentum ad physice influendum intelligit.

Ex quibus omnibus sive singillatim sive collective sumptis, quae in hac parte III diximus, cum magna probabilitate, ne dicamus certitudine, patet S. Thomam semper loqui de causalitate physica non vero morali Sacramentorum respectu gratiae.

Ceterum, ut finem imponam huic notae iam longiusculae, etsi difficultatem non solverim, puto tamen me tempus et operam non perdidisse. Etenim in primis difficultatem ipsam, quam neque in manualibus, neque in commentariis inveni satis ample disputatam, clare, ni fallor, et distincte proposui; deinde certa pro certis incerta pro incertis quantum potui declaravi; sicque confidere posse mihi videor aliis saltem viam stravisse, quo facilius quaestioni studentes ulterius procedere possint atque etiam ad enodandam difficultatem aliquando perveniant.

ALOISIUS TEIXIDOR S. I.

De idea successionis in Chronica ecclesiae Arbelensis.

Omnis religio *positiva*, in oppositione ad naturalem, ut vere talis sit, requirit interventum Dei specialem et immediatum, manifestationem scilicet mentis et voluntatis divinae qua hominibus innotescat modus quo Deus ab ipsis coli velit. Religio porro positiva *publica* et *universalis* postulat voluntatis Dei manifestationem haud dubiam, omnibus hominibus destinatam, seu revelationem publicam. Religio denique positiva universalis *absoluta* et *definitiva*, in oppositione ad praeviam et praeparatoriam qualis fuit Veteris Testamenti relate ad Novum Foedus, debet integra permanere atque vigere usque ad consummationem saeculi. Iamvero religio *christiana*, i. e. a Iesu Christo instituta, est positiva, universalis, absoluta; ergo qua christiana, ea nimirum forma qua a Christo condita est, permanere atque vigorem suum exercere debet, ut voluntas Dei impleatur hominumque salus (redemptio) obti-

neatur. Iesus Christus autem a Patre *missus* est tamquam Messias, magister, redemptor. Hinc eius religio est redemptoria, i. e. pro fine primario habet distributionem et applicationem gratiarum redemptionis. Religio christiana deinde est doctrinalis (dogmatica), i. e. pro fine subordinato quidem sed essentiali habet magisterium sacrum quo doceat veritates a Christo revelatas. Religio demum christiana est socialis qua videlicet impleantur vaticinia V. T. de Regno Dei et Messiae futuro, sempiterno. Hoc Regnum Dei et Christi hisce in terris exsistens est *Ecclesia,* in qua igitur et per quam homines secundum voluntatem Dei religionem Iesu Christi exercere, eius gratias haurire, eius revelationem discere debent. Hinc Christus suam Ecclesiam instruxit *muneribus,* sacerdotali, doctrinali, sociali, quae in Ecclesia et cum Ecclesia permanere debent, tamquam corporis Christi vivi organa viva, usque ad finem temporis.

Quae hisce paucis adumbrata sunt, ostendunt originem, indolem, necessitatem *successionis* et traditionis in Ecclesia. Homines quidem, qui pro tempore muneribus istis funguntur, sunt mortales, munera vero perennia; subiecta iuris alia aliis sufficiuntur, ius ipsum vi institutionis divinae permanet, transiens ab uno ad alium sine sui alteratione, successione formali. Cum quo conceptu arcte cohaeret notio traditionis, quo scilicet actus intellegitur, quo quis alii rem aliquam (sibi traditam, integram) tradit; ita sensu activo, sensu passivo ipsa res tradita vocatur traditio. Res tradita, si agatur de traditione religiosa, potest esse varii generis (ritus, formulae, alia) potissimum autem doctrina, quae ob originem suam (divinam) peculiarem reverentiam postulat. Sed de hac traditione in hac disceptatione non agendum est.

Ex qua conceptus explicatione elucet, curnam haec successionis idea inde ab Ecclesiae initiis fuerit inter principales; fluit enim ex ipsius essentia. Enuntiatur iam *Iesu Christi* verbis: « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos! » (*Jo.*, 20, 21; cfr. *Mt.*, 10, 40 ss; 28, 18 ss.). Ita munus suum, missionem suam intellexerunt apostoli, ex quorum verbis unius *Pauli* sufficiat allegare effatum: « quae (salus), cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audiverant, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis... » (*Heb.*, 2, 3). Eadem fuit persuasio aetatis apostolis posterioris. « Christus igitur, ait *Clemens Romanus,* a Deo et apostoli a Christo... (qui) constituerunt episcopos et diaconos... » (*I Clem.*, c. 42; K 12 [1]) cum ordina-

[1] K = Kirch, *Enchiridion fontium hist. Ecclesiae antiquae.* Friburgi, 1923 (ed. 4ª).

tione, « ut, cum illi decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent » (c. 44; K 13). *Hegesippus* paulo post saeculum secundum medium itinere suo finem sibi assequendum proposuit, ut plurimas invisendo ecclesias earumque episcopos, per successiones singulas ascenderet ad illam veritatem, quam Lex praedicat et prophetae et Dominus. Romam autem cum venisset, episcoporum catalogum confecit usque ad Anicetum, cuius tunc diaconus fuit Eleutherus (Eus., *Hist. eccl.*, 4, 22, 2 s; K 69 s). *Irenaeus* porro veritatem doctrinae catholicae contra varias gnoseos species defendit argumento peremptorio successionis. Doctrina Christi certe est traditio apostolica; hanc autem apostoli dederunt episcopis, « quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes » (*Adv. haer.*, 3, 3, 1; K 124), et « cum episcopatus successione charisma veritatis certum » (4, 26, 2; K 136; cfr. 4, 33, 8). Idem, sicut Hegesippus, catalogum episcoporum Romanae ecclesiae, utpote « maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundatae et constitutae » conscripsit (3, 3, 2 s; K 125 s). Pari ratione *Tertullianus* contra haereticos provocat ad « census » ecclesiarum apostolicarum, qui scilicet possunt evolvere « ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem » (*De praescr. haer.*, 32; K 192).

Quibus scriptoribus idea successionis apostolicae vere evasit argumentum veritatis Ecclesiae catholicae, quia unitatis cum Ecclesia primitiva atque cum ipso Christo, eius auctore. Est etenim haec successio reapse nil aliud nisi identitas missionis Christi et apostolorum et deinceps episcoporum. Episcopi succedunt apostolis; apostoli missi sunt a Christo; Christus legatus est Dei et ut talis religionem et Ecclesiam suam fundavit, unam, veram, absolutam. Brevissime, compendii instar, hoc argumentum exhibetur catalogis episcoporum, quales contexuerunt pro ecclesia Romana Hegesippus et Irenaeus, pro ecclesiis Romana, Hierosolymitana, Alexandrina, Antiochena Eusebius in sua Historia Ecclesiastica [1].

Huic iam persuasioni, in Ecclesia primaeva constanti et universali, consonat testimonium Chronicae Arbelensis [2], quod sicut chorum

[1] Nomina excerpsi in *De Ecclesia,* I, pag. 389 ss.

[2] Grato animo utimur nunc iam editione quam versione latina paravit Fr. ZORELL S. I., *Chronica ecclesiae Arbelensis* (« Orientalia christiana », VIII, 4), Romae, 1927. Pont. Instit. Oriental. Studiorum, 64 pag. Introductio, notae, indices (nominum propriorum, geographicus, nonnullarum rerum theo-

illarum vocum auget et confortat, ita vicissim ex hac consonantia veridicum et fide dignum cognoscitur. Et merito quidem communis fere sententia eorum qui his chronicis legendis operam dederunt censet opusculum istud esse documentum et aetate et indole et credibilitate sane pretiosum, dignum proinde quod adnumeretur fontibus religionis christianae antiquissimis atque dignissimum, quod « in theologorum catholicorum manibus versetur ». Ita F. Zorell in Prooemio, postquam eodem loco recensuit auctores qui libello, atque imprimis factis in ipso relatis ex temporibus antiquissimis, ex saeculo scilicet secundo ineunte, fidem habent: Mingana, Sachau, Allgeier, Baumstark, Dieckmann, Haase, Harnack, Umberg, quibus nunc addendus est K. Pieper (« Römische Quartalschrift » 34 [1926] 121 ss.).

Ratio huius consensus est ipsa chronicorum indoles. Sequens nimirum auctor libri (Mesîha-zechae, secundum notam aliquam marginalem) Historiam ecclesiasticam Eusebii enarrat gesta ecclesiae episcopalis Arbelae, regionis Adiabenes (Assyriae, trans Tigrim) secundum successionem episcoporum, inde ab anno fere 100 usque ad medium saeculum sextum. Fontes ipsi non deerant. Facta relata saepenumero ex aliis fontibus ut certa cognoscuntur. Criteria dubitationis non inveniuntur. Status et conditio ecclesiae cum iis quae de aliis ecclesiis, eodem tempore exsistentibus, scimus, concordant. Inde inferunt veritatem historicam chronicorum saltem quoad substantiam rerum relatarum [1].

Primo, si libet, ipsa verba chronistae proferamus; deinde quae ex ipsis consequantur colligamus.

(1) « Scis enim, per narrationem de praesulibus Ecclesiae nos facile adduci ad conditorem Ecclesiae, qui est Dominus Noster Iesus Christus... » [8]. Cfr. Praefatio in Hist. Eccl. Eusebii; K 422.

(2) « Primus igitur episcoporum, quem regio Adiabene habuerit, est, ut Abel magister dicit, Mâr Peqîda, cui Addai apostolus ipse manum imposuit... Et dicunt (apostolum) post quinque annos ei manus imposuisse eumque in patriam suam misisse... Post decem annos mortuus est... » [10 s]. Peqîda fuit episcopus Arbelae 105-115.

(3) « Sex annis post, Mazrâ, episcopus Bêth-Zabdaj'ensis... in regionem Adiabenen venit... (cui christiani) dixerunt, se iam sex annos

logicarum) lectori perutiles, ipsa deinde versio adaptant hoc documentum usui scholari, cui quidem editiones priores, syriaca-gallica A. Mingana (anno 1907) et germanica E. Sachau (anno 1915) minus inservire potuerunt.

[1] De dubiis quibusdam, quae spectant ad partes chronicorum posteriores cfr. P. Peeters, *Le passionnaire d'Adiabène* (« Analecta Bollandiana », 43 (1925) pag. 273 s., 276, 284, 302 s.).

esse sine praesule. Postulaverunt ab eo, ut diacono Samsoni manum imponeret eumque sibi episcopum constitueret. Et obsecutus bonae eorum voluntati, illi manum suam imposuit, quia cognoverat eum fuisse Peqîdae diaconum » [11]. Samson post (saltem) duos annos (121-123) martyr occubuit. Chronista haec addit: « Adoremus igitur Dominum nostrum Iesum Christum, qui dedit apostolis suis et post eos successoribus eorum depositum verbi sui... Et sonus horum verborum auditus est in universo mundo: « in omnem terram exivit annuntiatio eorum et in fines orbis terrae verba eorum » (*Ps.*, 19, 5; cfr. *Rom.*, 10, 18, atque iam 10, 13 ss.) [12].

(4) « Post hunc autem athletam Christi praefuit christianis multis, qui (hic) erant, Mar Isaac... » [12], episcopus 123-136.

(5) « Successit ei Abraham magister...; parentes eius doctrinam (christianam) susceperant, dum ipse adhuc puer erat, iam tempore Samsonis episcopi. Hic quoque munus suum obiit cum tranquillitate et humilitate ineffabili... docens et veram religionem praedicans ac baptizans in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti... Et imposuit manus suas Noe, diacono suo... Administraverat celsum thronum suum Adiabenum quindecim annis (136-150) ». [16 s].

(6) Noe multas persecutiones pertulit; « haec est bona portio, data apostolis et in eorum persona toti Ecclesiae Dei... Ecclesia quippe est regnum spirituale Christi super terram... commixta cum malis et apostatis et magis et gentilibus, et omni tempore bellum gerit cum iis » [17 s]. « Et illic (Arbelae), postquam duos annos in vinea Domini laboravit, et postquam multis presbyteris et diaconis manum suam imposuit, transmigravit ad Dominum suum... Gubernaverat igitur christianos numerosos hyparchiae nostrae sedecim annis (151-167) » [20 s].

(7) « Post quatuor annos convenerunt christiani regionis nostrae cum presbyteris et diaconis et elegerunt ad opus episcopatus Mar Abel (171-?), et eum Hanitham duxerunt, ut illic ei manum imponeret Zechâ-Isô, episcopus civitatis. Attamen recordatio beati Noe non est deleta ex memoria fidelium; aedificarunt ei ecclesiam eamque nomine eius appellaverunt... ». [21].

E quibus textibus haec consequi videntur [1]:

1) *Principium successionis* (et traditionis) eodem modo exhibetur et applicatur atque in documentis latinis et graecis. Ecclesia est a

[1] Cfr. *Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat* (« Theologie und Glaube » 17 [1925], 65-73; praeterea quae scripsi *De Ecclesia*, I, 412.

Iesu Christo instituta; hinc omnia eius bona (gratia et doctrina), omnis eius auctoritas, eiusque munera (episcopatus praesertim) descendunt a Christo, scilicet per apostolos eorumque successores, episcopos, usque ad eos qui pro tempore gubernant singulas dioeceses, vi successionis formalis.

2) Speciatim *munus episcopale* transfertur successione formali, impositione nimirum manuum alterius episcopi. Neque ipse coetus fidelium (more democratico) neque ministri sacri (presbyteri et diaconi; cfr. n. 3 et 7) possunt sibi creare episcopum; sed eius munus hierarchice confertur, ita ut conexus servetur cum apostolis (Addai; n. 2), itaque cum ipso Christo qui apostolos misit; est enim episcopatus originis divinae et hinc iuris divini.

3) Nihilominus fideles et ipsi (cum ministris sacris) certas partes habent in instituendo episcopo, quatenus eum « eligere » i. e. aptum atque exigentiis muneris correspondentem designare valent (n. 2 et 7), similiter ac coetus fidelium in eligendis septemviris (*Act.*, 6) et deinceps in aliis ecclesiis (cfr. *I Clem.*, c. 44; K 13; testimonia Origenis et Cypriani: *De Ecclesia*, I, 412). Atque adeo ex hac Chronicae Arbelensis descriptione textus aliorum fontium forte non tam perspicui lucem accipiunt, imprimis celebre illud atque multum controversum effatum *Doctrinae apostolorum*: « Eligite igitur vobis episcopos et diaconos » (15, 1; K 6). Et haec quidem electio (χειροτονία) est actus praevius; actus vero constitutivus, quo ipsum munus atque ius et auctoritas confertur, est impositio manuum (χειροθεσία), facta per alium episcopum, qui ipse rite ordinatus et consecratus, potestatem suam ab alio acceperit, itaque conexionem instituit cum apostolis atque cum ipso Christo, vi successionis formalis.

H. Dieckmann S. I.

Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson.

Les « *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* »[1] viennent de publier leur premier numéro. C'est avec une vive satisfaction qu'on y lit les noms des deux directeurs de la nouvelle Revue: M. Etienne Gilson, professeur à la Sorbonne, et le R. P. Théry, dominicain. Une telle collaboration, signe du moment philosophique que nous vivons, excite l'intérêt et met en pleine confiance. Ajoutons que le savant directeur des éditions franciscaines de Quaracchi, le R. P. Longpré, a fourni sa contribution au présent fascicule. On peut être assuré que ces Archives rendront d'éminents services, et par la publication de textes précieux, et par des études d'histoire rigoureusement conduites. On ne peut douter de leur succès.

Je voudrais m'arrêter au long article que M. Gilson a intitulé: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*[2]. A travers plus de cent vingt pages, l'auteur réussit à maintenir très vive l'attention, et cependant il doit bien souvent exposer avec ampleur des systèmes vieillis, dont plus d'un est fort abstrus. C'est que l'on est conquis par l'aisance que donne à l'auteur sa grande connaissance des doctrines, et par la clarté dont il a le constant souci. C'est aussi que l'on partage avec M. Gilson l'espoir de découvrir, dans l'histoire de ces tâtonnements de la pensée au moyen âge, des lumières pour mieux entendre et mieux expliquer saint Thomas, pour mieux déterminer, en particulier, sa position en face de saint Augustin. Nous voilà donc,

[1] Année 1926-1927. Paris, J. Vrin, 1926, 318 pag.

[2] Viennent ensuite dans ce numéro: du P. Théry, l'édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 *b* de la bibliothèque de Soest: ces pièces sont les premières du fameux procès, et elles sont très importantes; elles ont été publiées, il est vrai, dans les « Beiträge » de Baeumker, en 1923 (B. XXIII, H. 5), mais, dit le nouvel éditeur, « une édition s'imposait, qui tiendrait compte à la fois de la teneur diplomatique du manuscrit de Soest, et des sources originales de ces documents » (pag. 135); — du P. Longpré, des textes inédits de Thomas d'York, et de Matthieu d'Aquasparta sur le problème de la création; — enfin du P. Roland-Gosselin, une note sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès: tandis que le P. Pelster place le traité *De unitate intellectus* après le texte de la *Summa Theologiae,* c'est l'ordre inverse qui paraît s'imposer.

en réalité, devant l'important et difficile problème des rapports de la philosophie de saint Thomas avec celle de saint Augustin.

M. Gilson déclare dès l'abord que « le nombre de ceux qui s'obstinent à soutenir que le thomisme et l'augustinisme n'ont qu'une seule et même théorie de la connaissance diminue de jour en jour » (pag. 5). Je le crois bien ; il n'y a même personne, que je sache, qui voulût le soutenir un seul instant, si la question restait posée en termes aussi généraux et aussi simples. Comment l'augustinisme du moyen âge ne différerait-il pas du thomisme, puisqu'on désigne sous ce nom d'augustinisme les doctrines de S. Bonaventure, de Peckam, de Bacon, et d'autres qui furent en lutte ouverte contre l'enseignement de saint Thomas? Et s'il s'agit de la doctrine même de saint Augustin, il est trop clair que des différences existent, et même certaines oppositions, en particulier dans la théorie de la connaissance. Mais ces oppositions portent-elles sur l'essentiel ou sont-elles conciliables avec un accord réel sur le fond des choses? Question délicate et complexe, qu'on ne peut résoudre par le témoignage de quelques textes isolés, mais seulement par un approfondissement synthétique des deux systèmes. Il semble bien cependant que ce soit à la question ainsi posée que M. Gilson réponde en affirmant un désaccord essentiel entre saint Augustin et saint Thomas. Il estime en effet que le désaccord a été fort bien établi par J. Hessen. Or, le Dr. Hessen fait reposer le fond de son argumentation sur ceci que saint Augustin, à son avis, a enseigné une vision immédiate des Idées divines [1], une connaissance de Dieu immédiate et intuitive [2]. Cela, quoiqu'en dise M. Hessen, c'est de l'ontologisme, et personne, aujourd'hui du moins, n'est tenté d'attribuer l'ontologisme à saint Thomas. La thèse du Dr. Hessen a rencontré en Allemagne des contradicteurs de grande autorité : le Dr. Geyser [3], le

[1] « Was Augustin immer wieder betont, was Hirn und Herz seiner Lehre vom Erkennen bedeutet, ist gerade die Idee eines direkten Zusammenhanges des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, einer unmittelbaren Erleuchtung des ersteren durch den letzeren, eines unvermittelten Schauens der ewigen Ideen ». *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921, pag. 40.

[2] « Die, wie gesagt, auch von älteren Forschern vertretene Ansicht, dass Augustin eine unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis lehrt, darf demnach als ein gesichertes Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet werden ». *Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen*, « Philos. Jahrbuch », 1924, pag. 188.

[3] *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster, 1923, pag. 71.

Dr. Mausbach [1], le Dr. Grabmann [2], le P. Przywara [3]. Je trouve même dans la présente étude de M. Gilson plus d'une phrase qui ne s'accorde guère avec l'interprétation de M. Hessen [4]; et je suis assuré que si M. Gilson donnait un exposé d'ensemble de la pensée de saint Augustin, comme il la comprend, il apporterait à cette interprétation les modifications indispensables. Pour ma part, je crois avoir réuni, non seulement pour exclure l'ontologisme dans saint Augustin, mais pour rapprocher étroitement sa noétique de celle de saint Thomas, un certain nombre d'arguments sérieux, contre lesquels, jusqu'à ce jour, et sans y mettre de l'entêtement, je n'ai rien rencontré de décisif [5].

Il va sans dire qu'expliquer pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, ce serait démontrer par là même qu'il l'a critiqué. Et il s'agit ici d'une critique qui aboutit à condamner. Suivons d'abord l'explication de M. Gilson. Elle est neuve et elle met en mouvement une riche matière; même si elle n'atteint pas le but précis visé par l'auteur, elle ne peut rester sans résultat; elle est au contraire constamment suggestive. Il importe d'abord d'étudier avec soin un groupe important des adversaires de saint Thomas, afin de découvrir le fond commun qui les fait tomber sous les coups de l'Aquinate. Ce sont d'abord les Motecalemin, ou théologiens musulmans; ils nient la réalité des essences et l'efficacité des causes secondes; c'est l'extrême gauche du groupe. Vient ensuite Ibn Gebirol (Avicebron): il n'attribue aux corps quelque activité que dans la mesure où une activité spirituelle les pénètre. Avicenne, à son tour, veut que toutes les formes dans notre monde soient conférées par la dernière Intelligence; on ne peut que se préparer à cette réception; c'est ainsi que dans l'ordre de la connaissance, l'âme se prépare par la considération du sensible à recevoir de l'Intelligence l'idée toute faite. Et maintenant, voici un augustinien avicennisant, Guillaume d'Auvergne; de son sys-

[1] « Theologische Revue », 1924, n. 4, pag. 133.

[2] *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster, 1924, pag. 20.

[3] *Religionsbegründung, Max Scheler, J. H. Newman*, Freiburg i. Br., 1923.

[4] Par exemple, pag. 118, pag. 120.

[5] Surtout: *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1921; mais aussi: *Saint Thomas et saint Augustin*, dans « Scritti vari nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso », « Scuola Cattolica », Milano, 1924, et: *Autour de l'illumination augustinienne*, « Gregorianum », 1925, pag. 449. — Le « Gregorianum » (1926, pag. 321 sqq.) a publié une belle étude de Mons. di Somma, qui va dans le même sens. — La revue augustinienne, « La Ciudad de Dios » défend la même position.

tème curieux, mais assez confus, retenons au moins que la production des idées y résulte d'une sorte de fécondation de l'âme par Dieu; il nous conduit ainsi à Bacon, qui fait de Dieu notre intellect agent, et à Robert Grosseteste qui donne aux anges cette fonction. Les autres augustiniens aristotélisent. Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Peckam, Matthieu d'Aigueperse, avec des nuances diverses, s'accordent à mettre dans l'âme même un intellect agent, mais ils exigent une intervention spéciale de Dieu pour la perception de la vérité. Si maintenant nous voulons dégager le trait commun de toutes ces doctrines, le principe latent que saint Thomas découvre et combat en chacune d'elles, nous le trouvons toujours dans la négation ou dans l'amoindrissement de l'efficacité des causes secondes; ces causes ne se suffisent pas dans leur ordre; elles ont besoin dans leur propre opération d'une cause plus haute qui leur octroie quelque complément tout fait. Au fond, c'est de la pensée platonicienne, ne laissant de vraie consistance qu'aux seules idées, que s'inspirent ces philosophies. Saint Thomas, convaincu de la solidité de l'être créé, devait les combattre toutes. Telle est, très schématisée, comme on le pense bien, la démonstration de M. Gilson; et jusqu'à ce point, sauf des réserves de détail, on le suit volontiers et sans résistance.

Mais quand il étend sa conclusion à saint Augustin lui-même, et qu'il le proclame de nouveau en opposition fondamentale avec saint Thomas, on ne voit plus aussi bien sur quoi il s'appuie. Serait-ce que la doctrine de saint Augustin s'identifierait avec quelqu'une des philosophies passées précédemment en revue? Mais il suffit de suivre attentivement l'exposé de M. Gilson pour se convaincre du contraire. Ceux-là mêmes que l'on nomme augustiniens, et qui se prévalaient des paroles d'Augustin, ont ce point de commun qu'ils attribuent à Dieu, dans la connaissance humaine, la fonction d'intellect agent, soit en tout, soit en partie. Or, nous dit notre auteur, « un point reste hors de conteste: saint Augustin n'a jamais enseigné que Dieu fût notre intellect agent et nul ne peut savoir quelle position lui-même eût adoptée en présence d'un tel problème; saint Thomas est donc historiquement fondé à nier que l'illumination augustinienne se confonde réellement avec l'augustinisme avicennisant »[1]. Resterait-il que saint Augustin a suivi Platon, tandis que saint Thomas a suivi Aristote, et que « ré-

[1] Pag. 118. — De l'exposé de M. Gilson, il résulte que Roger Bacon est le seul augustinien connu qui fasse certainement de Dieu notre unique intellect agent. Je suis heureux de voir ainsi confirmée une opinion émise dans *Idée de vérité*, pag. 158-159.

duites à leurs essences nues, ces métaphysiques sont rigoureusement antinomiques; on ne peut être avec l'une sans être contre tous ceux qui sont avec l'autre » (pag. 126). Mais ces formules sont bien absolues. On peut trouver du platonisme dans saint Thomas et jusque dans Aristote. Saint Augustin n'a pas exprimé l'essence nue du platonisme. Il a connu Platon à travers Plotin, qui n'est pas sans éclectisme, et il a mis son platonisme en règle avec la foi catholique [1]. Quant au principe qui exprime selon M. Gilson l'essence de l'aristotélisme, celui de l'efficacité des natures créées, on en trouve l'énoncé irréprochable dans saint Augustin: « Sic itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat » [2]. Saint Thomas jugeait que saint Augustin avait corrigé Platon [3]. Dans le passage où il s'efforce d'atteindre l'esprit même du système d'Augustin, et où il compare l'itinéraire d'Aristote avec celui du platonicien d'Hippone, il déclare qu'au point d'arrivée, la différence n'est pas grande: non multum refert. On aura beau commenter ce passage très important, on ne lui fera pas dire: multum refert. Il semble clair, en particulier, à lire les *sed contra* du même article, que saint Thomas, en disant que pour Augustin « ipsa intelligibilia participantur », ne l'entendait pas en ce sens: « l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu » [4].

Plus j'y pense, et moins je vois de liaison nécessaire entre les aperçus si obiectifs, si nuancés dont cette étude est faite et la conclusion à laquelle elle s'efforce d'aboutir. Que de pages on en pourrait utiliser pour expliquer pourquoi saint Thomas a cru s'accorder et s'est accordé de fait, pour l'essentiel, avec saint Augustin! Il faudrait sans doute pour cela accepter de voir saint Augustin avec les yeux de saint Thomas. Mais ces yeux, M. Gilson l'a souvent démontré, sont merveilleusement sagaces et pénétrants.

Charles Boyer S. I.

[1] Pour le dire en passant, cette action de la foi chrétienne, qui ne supplée pas les preuves rationnelles, mais qui dirige la recherche et intervient aux moments les plus importants, au moins pour délivrer un laissez-passer, autorise à donner à une certaine philosophie le nom de philosophie chrétienne. C'est dire qu'on ne peut accepter sans beaucoup de réserves l'affirmation récente de M. E. Bréhier: « Il n'y a pas de philosophie chrétienne ». (« Revue philosophique », Janv.-Févr. 1927, pag. 12). L'avènement du christianisme est, en somme, le fait le plus important de l'histoire de la philosophie.

[2] *De Civitate Dei*, lib. 7, c. 30.

[3] « In melius commutavit » I^{a}, q. 84, a. 5.

[4] Gilson, pag. 119. — S. Thomas, *De spiritual. creat.*, art. 10, ad 8^{m}.

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

Esame di alcune opere di diritto e di morale.

1. Siamo lieti d'iniziare questo esame presentando ai lettori uno studio teologico-canonico, assai dotto e profondo, che riveste un carattere di particolare importanza. Il P. Raus ci offre, raccolti in un elegante opuscolo con opportune aggiunte e modificazioni, alcuni articoli pubblicati nell'ottima « Nouvelle Revue théologique » (1924, pag. 14, 94; 1925, pag. 269, 358), che riguardano la dottrina di S. Alfonso intorno alla vocazione ed alla grazia, considerata in relazione all'insegnamento dell'Angelico e colle prescrizioni del Codice [1].

L'opuscolo è diviso in due parti. Nella prima si parla della vocazione secondo S. Tommaso, S. Alfonso ed il Codice di diritto canonico; nella seconda si accenna alla questione della grazia, alle varie scuole teologiche e all'insegnamento della dottrina dell'Aquinate secondo le disposizioni del Codice. In fine sono inserite due appendici: l'una riferisce alcune lettere di S. Alfonso in difesa di S. Tommaso, l'altra contiene « un échange de vues récent » circa la premozione divina.

Assai importanti sono i capitoli 2 e 3 della prima parte, ed i capitoli 1, 2 e 3 della seconda.

Lo stato preciso della questione è, come crediamo, a tutti noto. Dopo il giudizio pronunciato dalla speciale Commissione di Cardinali, nominata espressamente da Pio X, intorno all'opera del sacerdote de Lahitton, giudizio approvato e confermato dall'Augusto Pontefice, alcuni scrittori cattolici andarono tanto innanzi da escludere la necessità della vocazione *interna*. Facendo il Codice di diritto canonico menzione anche di questa vocazione *speciale*, interna o divina, distinta dalla chiamata del Vescovo (cfr. can. 1353, 1357, § 2), alcuni, per es. il P. Prümmer [2], dissero che la vocazione *speciale* era necessaria soltanto per la scelta dello stato ecclesiastico, e che, invece, per

[1] R. P. Jean-Baptiste Raus, C. SS. R., *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code.* Lyon-Paris, Vitte, 1926, in-8°, 132 pag.

[2] *Manuale iuris ecclesiastici.* Friburgi Brisg., 1920, q. 200.

lo stato religioso bastava la vocazione *generale*, perchè il Codice non fa alcun cenno di quella, stabilendo che « in religionem admitti potest *quilibet* catholicus qui nullo legitimo detineatur impedimento rectaque intentione moveatur, et ad religionis onera ferenda sit idoneus » (can. 538). Inoltre i predetti autori, basati sul silenzio del Codice, dedussero la conclusione che oggi non è più sostenibile la sentenza di S. Alfonso e di molti altri teologi i quali richiedono anche per lo stato religioso una *speciale* vocazione, e che bisogna, invece, attenersi alla dottrina di S. Tommaso e dei suoi seguaci che dicono sufficiente la vocazione *generale*, a tutti concessa.

Il nostro A. svolge i tre punti seguenti, nella prima parte, che riassumono lo stato della controversia e presentano la chiara soluzione di essa: « 1° quel fut l'enseignement de l'Ange de l'École par rapport à la vocation religieuse; 2° quelle fut sur ce sujet la doctrine de saint Alphonse; 3° comment des auteurs plus modernes et avant tout, comment *le Code* entend-il cette question? » (pag. 15). L'esposizione è facile ed ordinata, la dottrina sicura, la discussione condotta con molta serenità. Ci rincresce che la ristrettezza dello spazio non ci permetta di far conoscere ai lettori il contenuto sintetico della dotta dissertazione.

Per ciò che riguarda la seconda parte, l'egregio P. Raus fa sue le osservazioni del P. Szabò O. P., reggente del Collegio Angelico di Roma [1] e del P. Durst O. S. B. [2], i quali, parlando della *dottrina* dell'Aquinate, di cui si fa cenno nel can. 1366, § 2, insegnano, e molto giustamente, che bisogna fare alcune distinzioni. Anzitutto bisogna distinguere il *sistema* filosofico e teologico considerato nel suo insieme. Questo sistema, *come tale*, è approvato dalla Chiesa e dev'essere tenuto ed insegnato pubblicamente. In secondo luogo bisogna distinguere le diverse *parti integranti* di questo sistema, ossia le varie proposizioni che si ricollegano intimamente al detto sistema; e « le R. P. Szabò fait à ce propos cette remarque très juste, que c'est seulement dans son ensemble comme système que la doctrine de saint Thomas fonde un *locus theologicus*, les parties prises individuellement, ne pouvant prétendre à ce privilège. L'approbation *formelle* de l'Eglise ne s'étend pas aux assertions de saint Thomas, prises en détail » (pag. 67).

Inoltre fa d'uopo distinguere alcune proposizioni o conclusioni, « qui se trouvent, il est vrai, explicitement chez saint Thomas », le quali hanno

[1] *Die Auktorität des hl. Thomas*, pag. 70 ss.
[2] « Theologisch-prakt. Quartalschrift », 1922, pag. 648 ss.

piuttosto un carattere *accessorio* e non appartengono al sistema propriamente detto. Rispetto a queste proposizioni o conclusioni, « pour des raisons sérieuses, mais avec grande déférence pour le saint Docteur, il sera permis de s'en écarter » (pag. 68). Finalmente bisogna considerare il *valore probativo* dei singoli argomenti addotti dall'Angelico a sostegno della propria dottrina. Il detto valore può essere maggiore o minore. « Quelquefois c'est une probabilité seulement plus ou moins grande, quelquefois c'est une certitude. Beaucoup de discernement est donc requis, quand il s'agit de déterminer dans la pratique, qu'elle est la part d'autorité qui revient à la doctrine de saint Thomas » (pag. 68 s.).

Questi brevi cenni sono sufficienti a far conoscere la particolare importanza dell'opuscolo. Ci piace terminare questa recensione ricordando le parole stesse dell'Augusto Pontefice Pio XI nell'Enciclica « *Studiorum ducem* » intorno a S. Tommaso, parole che sembrano sfuggire all'attenzione e riflessione di alcuni. Il S. Padre, dopo di aver citato il can. 1366, § 2, dice: « Ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. *At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia; neque* enim in iis rebus, de quibus « in scholis catholicis » inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, *quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur* ».

2. La riserva dei peccati ha un'importanza particolare nello studio del diritto canonico, e più ancora nello studio della teologia morale e nell'esercizio pratico del ministero ecclesiastico. Torna quindi assai opportuno l'opuscolo del sac. Pasquale Vito [1], che contiene un breve commento dei canoni riguardanti la riserva dei peccati. Non è un lavoro dottrinale, come dice l'A. stesso nella dedica a S. E. Mons. Gennaro Cosenza, Arcivescovo di Capua, ma solo una chiara e succinta esposizione dei canoni 893-900. In fine sono esposti e commentati i casi riservati vigenti nelle diocesi di Calvi e Teano. In generale, la dottrina è sicura, il commento facile e abbastanza preciso, quantunque non troppo accurato e profondo.

La riserva del peccato, che non si deve confondere con la riserva della censura, non ha carattere di pena canonica propriamente detta,

[1] Sac. PASQUALE VITO, Dott. in Filosofia, Teologia e D. C., Avv. della S. R. Rota e Segnatura Apostolica, *La riserva dei peccati nel Codice*. Napoli, Picone, 1925, in-8°, 82 pag. L. 7.

perchè il Codice, parlando delle pene medicinali (censure) e vendicative (cfr. can. 2216, 2291, 2298), non la nomina neppure, e di essa parla in un altro libro e sotto un titolo diverso. Oggi l'opinione contraria, che nel diritto antico poteva avere qualche probabilità, è certamente erronea. Perciò non è esatto quanto l'A. espone a pag. 29. Anzi l'egregio A. non offre un chiaro e preciso concetto della riserva del peccato (pag. 31); e da ciò dipendono alcune espressioni o inesatte o almeno assai oscure ed ambigue, come per es. quando applica alla riserva il timore grave, il prescritto del can. 2230, ecc. Non bisogna confondere il decreto di Graziano con le decretali, nè i decretisti coi decretalisti (pag. 61).

Le citazioni talvolta sono inesatte; per es.: « arg. c. Non debet, caus. 3ª, q. 1 » (*ivi*), invece di: « c. 10 Non debet ep. caus. 30, q. 1 ».

Ci auguriamo di veder tolti questi difetti in una prossima edizione.

3. Il ch. Viglino richiama l'attenzione dei giuristi e dei moralisti con alcune sue monografie sul matrimonio. Quella, di cui ora intendiamo parlare, riguarda il diritto coniugale[1]. Il punto di partenza dell'A. è profondamente cristiano; tuttavia non possiamo ammettere tutte le sue deduzioni ed applicazioni. Egli dice che il rapporto sessuale è una integrazione non soltanto fisiologica, ma specificamente spirituale, che anzi la integrazione fisiologica è ordinata appunto alla spirituale, per cui l'unione dei corpi è strumento di fusione d'anime. Il Viglino si appoggia alla dottrina antropologica del senso corporeo fondamentale di A. Rosmini. Osserviamo che questo ricorso all'autorità del filosofo roveretano non era punto necessario. Bastava richiamare alla mente dei lettori la dottrina di S. Agostino[2], di S. Tommaso[3], del B. Alberto Magno[4], ecc. ecc., che è l'insegnamento della Chiesa cattolica, la quale ci ammaestra che il fine del matrimonio non è solo la *generazione* della prole, ma anche l'*educazione* di essa (cfr. can. 1013, § 1), che l'amore non è istinto di sessi, ma unione piena di due esseri e

[1] Camillo Viglino, *Dell'essenza e dei limiti del diritto coniugale in ordine all'unione sessuale.* Roma, Casa editrice « Leonardo da Vinci », 1925, in-8°, 16 pag.

[2] *De bono coniugali*; Migne, 40, 374.

[3] *Suppl.*, q. 42, a. 2 ss.; q. 48, a. 1 et 2; q. 49, a. 2, 3, 5; *Summ. contra Gent.*, l. III, c. 122; *in IV*, d. 34, q. 1, a. 2.

[4] *IV Sent.*, d. 34, a. 4.

che la generazione della prole non deve ritenersi come un semplice fatto animale, bensì come un atto dell'anima. Questo è il nobile insegnamento della dottrina cattolica, la grandezza dell'ideale cristiano rispetto al matrimonio.

Il nostro A. rimprovera i teologi di considerare l'unione sessuale come un puro e semplice atto fisiologico. L'accusa è infondata. Bisogna, per essere giusti, evitare i due estremi ed attenersi alla via di mezzo. Mentre da un lato non si può dire, parlando con esattezza teologico-canonica, che l'unione sessuale sia un semplice uso del corpo altrui a scopo di procreazione e di soddisfacimento coonestato dal matrimonio, dall'altro lato non si può neppur dire, come vorrebbe o almeno come sembra volere il Viglino, che l'unione sessuale sia e debba essere un atto dell'anima, la fusione di due esseri razionali, e che solo sotto questo riguardo quella venga coonestata. Non bisogna dimenticare quale sia il fine primario ed essenziale del matrimonio, e quale sia il fine secondario (cfr. can. 1013, § 1).

L'unione coniugale deve certamente considerarsi anche sotto l'aspetto psicologico ed affettivo; ma è molto pericoloso, per non dire inesatto, parlare, senza le necessarie distinzioni, d'*integrazione spirituale* dei coniugi, di *fusione di anime*, di *perfezione spirituale d'amore*, ecc. ecc., e considerare questa *integrazione* o *fusione* ovvero *perfezione*, come fine proprio, principale ed essenziale del matrimonio. È certamente erroneo il dire che, fuori del matrimonio, non si abbia e non si possa avere la *fusione di anime*, la *perfezione spirituale d'amore*. Fra l'amico e l'amico, il fratello e la sorella, la madre ed il figlio, Dio e la creatura, non si può forse avere e non si ha veramente la detta *fusione* e *perfezione spirituale*?

Noi vorremmo raccomandare agli scrittori che trattano questo argomento, specialmente a quelli che si professano sinceri cattolici, di considerare meglio le cose, di ponderare più maturamente la sublime finalità del matrimonio secondo i principii della dottrina cattolica, prima di lanciare contro i teologi, che insegnano sotto lo sguardo vigile della S. Sede che è maestra infallibile di verità, un'accusa assai grave.

4. La materia, che riguarda la virtù angelica ed il vizio contrario, è sommamente delicata e grave. I confessori, chiamati ad esercitare uno dei più sacri e difficili atti del ministero sacerdotale, ed insieme uno dei più fecondi di frutti abbondanti e di copiose consolazioni spirituali, devono procedere colla massima cautela e circospezione, quando trattasi di questa lubrica materia, onde sappiano mettere opportuna-

mente il dito sulla piaga senza recare alcun danno e risentirne alcuna conseguenza funesta, e in tal modo guidare rettamente le anime nelle vie della santità. L'egregio P. Merkelbach O. P. tratta questo argomento delicato [1].

Lo scopo e il contenuto sintetico sono indicati nei seguenti termini nella prefazione al lettore: « Cum in pastorali ministerio nulla sit materia practica magis, imo tantae quotidianae applicationis, ac illa quae de praeclara virtute castitatis et de nefando luxuriae vitio pertractet, de ea sermonem tecum habere cupimus; et omnes quaestiones illam respicientes, quas per varias partes theologiae sparsas et in operibus maioris molis vel specialis indolis late tractatas invenies, hic ad brevem, claram, summariam simul et completam expositionem reductas proponimus ».

Con sicura dottrina e ottimo criterio il dotto A. espone in otto questioni i varii punti di teologia morale che si riferiscono alla virtù angelica e al vizio opposto. Importanti sono specialmente le questioni 2ª, 5ª, 6ª e 7ª. Ci piace che il P. Merkelbach esponga in termini chiari e precisi la vera dottrina circa la natura e la gravità dell'atto solitario nella donna, insegnando che « peccatum pollutionis, sicut in viris, ita existit nec specie differt in mulieribus » (pag. 47), che « omnes constanter docuerunt in femina esse peccatum solitarium specie distinctum a luxuria incompleta.... Unde non est audiendus unus vel alter modernus qui contradicat aut de hoc dubitet » (ivi, nota 2). Secondo noi, l'opinione contraria, di quei pochi moralisti, cioè, i quali ritengono che l'atto solitario nella donna è peccato veniale, non solo è falsa, ma falsissima, e ci auguriamo di vederla, in un tempo non molto lontano, condannata definitivamente dalla suprema autorità della Chiesa.

L'A. si attiene fedelmente agl'insegnamenti dell'Aquinate, di S. Alfonso de' Liguori, dei grandi maestri; cita con frequenza anche il Noldin ed il Vermeersch, da cui, come dice egli stesso, « plura et optima deprompsimus » (pag. 8).

Chiudiamo questo breve cenno di recensione col ricordare ai confessori le gravi ed opportune parole che S. Alfonso premette al trattato intorno al VI precetto del Decalogo: « Oro studiosos qui ad munus audiendarum confessionum se parant ut hunc tractatum... legant ob hunc unice finem, omnem prorsus curiositatem abiicientes; atque eo tempore saepius mentem ad Deum elevent et Virgini Immaculatae se

[1] Fr. Ben. H. Merkelbach O. P., *Quaestiones de castitate et luxuria.* Liége, « La Pensée Catholique », 1926, in-8°, 163 pag. L. 10.

commendent, ne dum aliorum animas Deo student acquirere, ipsi suarum detrimentum patiantur »[1].

5. Pochi sono i trattati teorico-pratici intorno alle indulgenze, i quali offrano ai fedeli una guida facile e sicura la conoscenza e l'acquisto di esse. Uno di questi trattati ci viene offerto dal pio e dotto P. Fanfani[2].

L'opuscolo è diviso in due parti. Nella prima si parla della natura e delle varie specie d'indulgenze, del potere che compete alla Chiesa di concederle, del progresso storico nella concessione di esse, del valore e della pubblicazione, delle condizioni richieste per l'acquisto, e finalmente del trasferimento, della sospensione e cessazione delle indulgenze. Nella seconda si discorre di alcune indulgenze in particolare: del giubileo, delle indulgenze apostoliche, della benedizione papale, dell'assoluzione generale coll'indulgenza plenaria, dell'indulgenza *in articulo mortis*, dell'indulgenza dell'altare privilegiato e della *Via Crucis*, delle corone, degli scapolari, dell'atto eroico di carità, delle confraternite e pie unioni.

Il cenno storico (pagg. 19-21) ci sembra troppo breve. Qualche ulteriore dilucidazione intorno ai *supplici libelli* dei martiri, all'indulgenza in suffragio dei defunti, ecc., sarebbe stata molto opportuna. Noi riteniamo per certo, e non solamente come più o meno probabile (pag. 27), che gli *eretici* e *scismatici*, quantunque in buona fede, non acquistano le indulgenze, sia perchè essi non appartengono *actu* al corpo della Chiesa, sia perchè sono scomunicati (can. 2314, § 1) e come tali in realtà sono ritenuti nel foro ecclesiastico. La ragione addotta dall'A. (pag. 40) che « nullibi constat hanc fuisse mentem Ecclesiae », non ci sembra nè decisiva nè molto valida, giacchè neppure in senso contrario consta dell'intenzione della Chiesa.

Quantunque l'opuscolo non rivesta carattere dottrinale e contenga un'esposizione forse troppo sommaria, massime circa alcuni punti (per es. pagg. 37, 43, 58, 94, ecc.), tuttavia riuscirà certamente utile ai fedeli, e noi ben volentieri lo raccomandiamo.

6. La prova testimoniale ha un'importanza particolare, come tutti sanno, nei processi tanto civili quanto ecclesiastici. Intorno a questo

[1] *Theol. mor.*, lib. III, n. 413.

[2] P. LUDOVICUS I. FANFANI O. P., *De indulgentiis*. Manuale teorico-practicum ad normam Codicis iuris canonici. Editio altera, notabiliter aucta. Taurini-Romae, Marietti, 1926, 150 pag. L. 8.

argomento segnaliamo ai lettori una pregevole monografia dell'avv. Giacinto Leccisi[1], in cui si trovano esposte con chiarezza e precisione le varie disposizioni del Codice riguardanti la prova suddetta, cioè le disposizioni relative alla inidoneità, sospettabilità ed incapacità giuridica dei testimoni, alla riprovazione delle testimonianze e dei modi dell'esame, alla citazione, al giuramento ed esame dei testimoni, e finalmente alla divulgazione delle testimonianze e alla pubblicazione del processo.

Il ch. A. esamina il genuino senso dei canoni; scioglie alcune difficoltà che si presentano spontanee alla mente del canonista, facendo degli opportuni raffronti con gli altri canoni; riferisce l'opinione degli autori intorno ai punti controversi, esprimendo con lodevole franchezza e modestia il proprio parere. L'egregio A. mostra di avere una soda conoscenza delle discipline canoniche. Esprimiamo l'augurio ch'egli ci dia altri lavori intorno al Codice, di maggior mole e di maggiore importanza dottrinale.

7. Le *istituzioni canoniche* del P. Ferreres, che tiene oggi uno dei primi posti nel campo della teologia morale e del diritto canonico per le molte e dotte pubblicazioni, hanno raggiunto la quarta edizione in brevissimo tempo[2]. Il metodo usato dall'A. è semplice e chiaro. Egli espone succintamente tutta la disciplina ecclesiastica contenuta nel Codice; tocca qualche punto che ha relazione col diritto naturale oppure colla teologia morale ovvero col diritto pubblico ecclesiastico; accenna alle controversie degli autori, riferendo serenamente le ragioni *pro* e *contra*. Essendo l'opera destinata specialmente ai chierici e ai sacerdoti della Spagna e dell'America latina, il P. Ferreres riferisce, per pratica utilità degli studiosi, anche il diritto civile delle predette nazioni.

Sotto il rispetto giuridico e dottrinale queste *istituzioni* sono forse le migliori di quelle che finora sono state pubblicate, per es. dal Badii, dal Raus, ecc, Tuttavia il metodo, seguito dal P. Ferreres e dagli altri, a noi non piace; anzi non possiamo approvarlo, perchè dannoso

[1] Avv. Giacinto Leccisi, Dottore in diritto civile e canonico, *La prova testimoniale nel Codice di diritto canonico.* Roma, Desclée, 1926, in-8°, pag. 50. L. 4.

[2] P. I. B. Ferreres S. I., *Instituciones canónicas* con arreglo al Código de Pío X promulgado por Benedicto XV, y a las prescripciones de la disciplina española y de la América latina, 4ª edición. Barcelona, Subirana, 1926, 2 vol. in-8°, xii-585 e 612 pag.

alla formazione di buoni canonisti, all'acquisto di un sano e profondo criterio giuridico. Oggi, dopo il Codice in cui trovasi raccolta ed esposta con chiarezza ed ordine, nei vari canoni, tutta la disciplina ecclesiastica vigente, è inutile fare dei testi destinati agli alunni dei Seminari, in cui si riferiscano, senza un opportuno commento, le disposizioni del Codice. Non è forse meglio e praticamente più utile scegliere quelle parti del Codice che hanno una particolare importanza per l'esercizio del ministero ecclesiastico e svolgerle, insieme ai principii generali, con sufficiente larghezza ed estensione? Non basta conoscere il testo ossia le parole della legge; bisogna conoscere il senso preciso di essa, comprenderne la forza ed il valore, poichè « *scire leges, non hoc est, verba earum tenere, sed vim ac potestatem* »[1]. Per questo motivo, non riteniamo utili nè il *Manuale iuris ecclesiastici* del P. Prümmer, nè le *Praelectiones iuris canonici* del Bargilliat (ed. 31ª ad canones novi Codicis redacta), perchè, oltre i principii generali svolti egregiamente, contengono una pura e semplice ripetizione del Codice. Secondo noi, le *istituzioni canoniche*, propriamente dette, devono contenere l'esposizione delle *fonti* del diritto ecclesiastico, tanto *cognoscendi*, come si dice, quanto *existendi*. E, trattandosi di un testo destinato alla formazione dei chierici i quali, generalmente parlando, non possono dopo il corso ordinario continuare gli studi e approfondirsi nelle discipline canoniche, riteniamo opportuno che, insieme alle fonti, siano ampiamente svolte e commentate anche quelle parti del Codice che hanno una particolare importanza ed utilità per coloro che sono chiamati ad esercitare il ministero sacerdotale.

8. L'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano continua la pubblicazione di pregevoli monografie contenenti le varie lezioni degli egregi professori di essa. Anzitutto ci piace ricordare i due opuscoli di E. Albertario. Il primo[2] contiene la risposta ad una critica di Otto Lenel, comparsa nel 45° volume della « Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte » (Romanistische Abteilung). L'Albertario sostiene che una parte del celebre *fragmentum de formula fabiana* è opera di un *commentatore* del testo, anzichè del giurista a cui il testo appartiene. Il Lenel, invece, sostiene la genuinità del *fragmentum*

[1] L. 17, D. de leg. 1, 3.
[2] EMILIO ALBERTARIO, professore di ruolo nella Università Cattolica del Sacro Cuore, *A proposito di « Interpolationenjagd »* (Risposta ad una critica di Otto Lenel). Milano, « Vita e Pensiero », 1925, 24 pag. L. 3.

in tutte le sue parti. Le osservazioni dell'Albertario, in risposta a quelle del Lenel, sono assennate e serene, e, secondo noi, concludenti.

L'altro opuscolo del dotto giurista contiene alcune note di diritto romano intorno al diritto e all'obbligo reciproco agli alimenti tra le persone appartenenti ad una stessa famiglia [1]. Tutti sanno che il diritto e l'obbligo reciproco agli alimenti sorge nell'età imperiale, regolato via via da molteplici rescritti, e che, da principio, sorge come istituto eccezionale, la cui competenza è attribuita *extra ordinem* ai consoli. L'Albertario dice che, nell'età imperiale classica, il diritto e l'obbligo reciproco agli alimenti, nella *famiglia legittima*, è, da principio, in relazione coll'elemento *potestativo* che tiene uniti i suoi componenti; e che, in un tempo successivo, si viene a prescindere dal vincolo *potestativo* e a ritenere tale diritto ed obbligo anche tra il *padre* ed i figli *emancipati*. Questo sviluppo è raggiunto nell'età ulpianea. Il diritto alimentare si modifica, si dilata e diventa importantissimo nell'epoca giustinianea. Le innovazioni sono larghe e profonde, e assai numerose sono pure le alterazioni dei testi romani. L'A. accenna a queste innovazioni, e conchiude così: « Assistiamo al largo e umano svolgersi di un diritto alimentare che ci costringe a distaccare l'epoca giustinianea dall'epoca classica, per accostarla all'epoca moderna: che ci fa una volta di più dire alto che nella legislazione giustinianea è diffusa, e per opera dei Giustinianei, la sostanza viva delle moderne legislazioni ».

Una dotta monografia è parimente quella del prof. Battaglini intorno alle distinzioni dei reati rispetto al momento consumativo [2]. Il ch. A. parla dei reati così detti formali e materiali, rigettando il criterio subiettivo dell'intento, come pure il criterio dell'evento, come insufficienti a servire di base per una distinzione relativa all'elemento obiettivo del reato; indi considera una nuova distinzione, accennando ai reati *unisussistenti* ed ai reati di esecuzione composta. Poi passa a parlare dei reati di pericolo e di danno, e finalmente dei reati permanenti e istantanei. Il Battaglini conchiude, e giustamente, che « la partizione dei reati di pericolo e di danno non può in alcun modo sostituire la tradizionale e classica distinzione dei reati in formali e materiali » (pag. 29).

[1] E. ALBERTARIO, *Sul diritto agli alimenti* (Note di diritto romano). Milano, « Vita e Pensiero », 1925, in-8°, 48 pag. L. 4.

[2] GIULIO BATTAGLINI, professore nell'Università Cattolica di Milano e nella R. Università di Pavia, *Le distinzioni dei reati in rapporto al momento consumativo*. Milano, « Vita e Pensiero », in-8°, 40 pag. L. 4.

9. Sempre utili ed opportuni riescono quei lavori che trattano della Chiesa, della sua natura, dei suoi diritti, ecc., e che sono ispirati da ottimi sentimenti e scritti con vera competenza. Tale è l'opera del prof. Ottaviani del Pontificio Ateneo di S. Apollinare [1].

Il pregevole lavoro consta di due volumi. Il primo è consacrato al diritto pubblico interno della Chiesa, come dice il titolo stesso; il secondo al diritto esterno. Ora parleremo soltanto del 1° vol., riserbandoci di parlare del 2° in altra occasione.

Dopo alcune nozioni fondamentali, l'egregio A., seguendo l'ordine usato comunemente nella trattazione del diritto pubblico ecclesiastico, espone i principii generali riguardanti la società, il potere di essa, le relazioni giuridiche delle società perfette. Indi passa a parlare della natura e del potere della Chiesa, ossia della sua perfezione giuridica, della potestà legislativa, giudiziale e coattiva, del soggetto di essa. Alcune questioni sono trattate diffusamente, per es. quelle che riguardano la natura giuridica della Chiesa (pagg. 184-206), il potere legislativo (pagg. 230-274), il potere coattivo (pagg. 315-368), le immunità ecclesiastiche (pagg. 379-396), ecc.

L'opera del ch. Ottaviani è commendevole per la chiarezza, l'ordine ed il metodo scolastico, e più ancora per l'ampia erudizione e per la soda dottrina. Forse taluno potrebbe desiderare che alcune questioni fossero meglio approfondite (pagg. 10, 176, 255), dilucidati più chiaramente alcuni punti (pagg. 215, 350, 366, ecc.), accennate almeno di volo alcune opinioni recentissime (pagg. 208, 254, 352), riferite con maggiore esattezza le sentenze degli autori (pagg. 11, 356, 364, ecc.).

Per es. non è esatta la definizione del diritto pubblico ecclesiastico attribuita (pag. 11) al Liberatore. Questi lo definisce: « La *scienza* degli ordinamenti *divini* rispetto all'essere e all'operare della Chiesa come corpo sociale » [2]. A pag. 228 il dotto A. dice giustamente: « Constat quo sensu sit intelligendum vulgare adagium: *Ecclesia de internis non iudicat.* Innocentius III in cap. 34, *De simonia*: *Nobis datum est de manifestis tantummodo iudicare.* Ecclesia enim non iudicat de internis in iudicio publico, seu in foro suo externo, bene vero in foro suo interno ». Questo, e non altro, è il senso ovvio e preciso del testo d'Innocenzo III. Ora l'Ottaviani, dimenticando ciò che prima ha

[1] Sac. ALAPHRIDUS OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici.* Vol. I. *Ius publicum internum.* Romae, apud Aedes Facultatis iuridicae ad S. Apollinaris, 1925, in-8°, 489 pag. L. 29.

[2] *Diritto pubblico ecclesiastico*, pag. 5.

detto, e detto giustamente, afferma che alla Chiesa non compete il potere di comandare atti interni, perchè « Summus Pontifex Innocentius III expresse declaravit potestatem iudicialem Ecclesiae circa manifesta dumtaxat versari: *Nobis datum est de manifestis tantummodo iudicare* » (pag. 263). Questo testo non prova nulla, assolutamente nulla, contro la sentenza che attribuisce alla Chiesa il potere di comandare atti interni, perchè, come sopra fu detto, deve intendersi nel senso che « Ecclesia non iudicat de internis in iudicio *publico*, seu in foro *externo*, bene vero in foro suo *interno* ». Intorno a ciò, considerato il testo ed il contesto (cap. 34, X, *de simon.*, V, 3), non vi può essere dubbio alcuno.

Inoltre l'egregio A., dopo di aver detto che alla domanda se la Chiesa possa comandare atti meramente interni « videtur *negative* esse respondendum » (pag. 261), afferma espressamente che « *interna* quoque *praecipi* possunt, verum non vi potestatis fori externi... sed *vi potestatis fori interni*, vel etiam *alia* potestate, quae *proprie* iurisdictionis » (pag. 263). Qui ci troviamo di fronte ad asserzioni gratuite, per non dire inesatte. Quale è questa *potestas alia*, che *proprie* non sia di giurisdizione? Forse la potestà di ordine oppure la dominativa? Inoltre la potestà di giurisdizione che riguarda il foro *esterno* è forse *specifice* diversa da quella che riguarda il foro *interno*, massime non sacramentale? A pag. 262 s., nota 79, l'A. afferma che anche il potere civile può comandare atti *misti*; ma, seguendo il modo di parlare poco esatto di altri canonisti e moralisti, non accenna alla differenza somma che passa fra gli atti misti in quanto sono imperati dall'autorità ecclesiastica e in quanto sono comandati dal potere laico.

Per es. dice l'Ottaviani: « Etiam lex civilis valet huiusmodi actus internos cum externis connaturaliter coniunctos attingere: v. g. contractus cum *vera intentione* sese obligandi » (*l. c.*). L'autorità civile esige, è vero, alla validità di un contratto il *consenso*, come elemento essenziale (cfr. art. 1104 Cod. civ. ital.), ma non considera e non può considerare il detto consenso in quanto è un *atto interno*, ma considera soltanto la *manifestazione* di esso, e ritiene invalido il consenso, se fu dato per errore, estorto con violenza o carpito con dolo (art. 1108 Cod. civ. ital.). Se, per ipotesi, la *manifestazione* del consenso non corrisponda all'*intenzione*, che è e rimane interna ed occulta, non per questo il contratto perde il suo valore di fronte alla legge civile; e se occorre, essa stessa supplisce al difetto di consenso ossia dell'atto interno, per ragione del bene pubblico. In tal caso l'atto *interno*, in quanto tale, non è, propriamente parlando, comandato. La cosa è ben

diversa rispetto agli atti *misti*, almeno alcuni, che sono imperati dalla potestà ecclesiastica, nei quali l'atto *interno* è veramente richiesto *sotto pena di peccato.*

L'egregio prof. (pag. 264) ritiene che siano atti *misti* « *intentio* in conficiendis et recipiendis sacramentis », « *intentio* applicationis », ecc., senza rispondere alle gravi difficoltà e ragioni dei sostenitori dell'opposta sentenza, per es. che, secondo la *comune* opinione degli Scolastici, al tempo del Card. De Lugo, la prima delle accennate intenzioni era ritenuta come un atto *meramente interno*, e che l'*intenzione dell'applicazione* del divin Sacrificio è ritenuta giustissimamente come atto meramente interno anche dai difensori della contraria opinione [1]. Diciamo *giustissimamente*, perchè atto *misto* dicesi quello in cui l'atto esterno è *connaturaliter* congiunto coll'atto interno, di modo che quello non possa esistere senza di questo. Ora la celebrazione della S. Messa è valida e lecita anche se il sacerdote, per dimenticanza o per altro motivo, non applichi per questa o per altra intenzione *particolare.* L'intenzione, infatti, riguarda solo l'applicazione del frutto *ministeriale*, che altri chiamano anche speciale, specialissimo o medio.

Inoltre l'Ottaviani (pag. 265), a sostegno dell'opinione negativa, riferisce l'autorità d'Innocenzo III, contrariamente all'esatta interpretazione delle parole del grande Pontefice data poco prima (pag. 228); ritiene per *certo*, come fanno, purtroppo, altri autori, che S. Tommaso sia favorevole all'opinione negativa, laddove il dotto domenicano P. Prümmer, prof. all'Università di Friburgo, dice: « Negare *videtur* S. Thomas » [2]. Nè accenna che il Suarez insegna espressamente che la potestà di comandare atti interni non ripugna alla Chiesa, considerato il fine e la sociale sanzione che si ha per mezzo delle pene *latae sententiae* [3]. Cade perciò il principale argomento su cui fondasi l'opposta opinione.

Osserviamo finalmente che la questione, come viene posta comunemente dai sostenitori della sentenza negativa, cioè « se la Chiesa possa nel foro *esterno* comandare atti interni », non è chiara, precisa e adeguata, perchè anche nel foro *interno* la Chiesa esercita vera potestà di giurisdizione ossia di governo, secondo il can. 196. Questo canone, infatti, dice: « *Potestas iurisdictionis* seu *regiminis* quae ex divina institutione est in Ecclesia, alia est fori externi, *alia fori in-*

[1] Cfr. Prümmer, *Manuale iuris ecclesiastici.* Friburgi Brisg., 1920, q. 231.
[2] *Theol. moral.*, I, n. 141. Friburg. Brisg., 1925.
[3] *De legibus*, l. II, c. 10, n. 14; l. IV, c. 12, n. 6; c. 13, n. 14 ss.

terni, seu conscientiae, sive sacramentalis sive extra-sacramentalis ». Non v'ha dubbio, pertanto, che anche il potere esercitato dalla Chiesa nel foro *interno* è vera « *potestas iurisdictionis seu regiminis* »; e, aggiungiamo, è potestà *propria* della Chiesa, almeno quella che riguarda le dispense dagli impedimenti matrimoniali, dalle irregolarità e dalle pene vendicative, l'assoluzione dalle censure, ecc. Perciò, se prima del Codice era priva di fondamento l'opinione sostenuta dai difensori dell'opposta sentenza, cioè che nel foro interno la Chiesa non esercita una vera potestà di giurisdizione, oggi tale opinione, stando al can. 196, non si può certamente più sostenere.

Questa osservazione è di carattere generale. Essa non riguarda solo l'opera del ch. Ottaviani, bensì anche gli altri sostenitori della medesima sentenza, ossia riguarda la questione considerata in se stessa, la quale, secondo noi, ha un'importanza particolare e molteplice per la Chiesa.

Il dotto A. afferma (pag. 466) che la scelta o elezione dei diaconi non è stata fatta, dietro mandato degli Apostoli, dai fedeli. Ciò non è conforme, anzi è apertamente contrario a quanto si legge negli *Atti degli Apostoli* (VI, 2 segg.).

Queste ed altre osservazioni, che per brevità omettiamo, dimostrano che l'opera dell'egregio Ottaviani è piuttosto un pregevole manuale di compilazione, anzichè un lavoro acuto e profondo che rechi un vero contributo allo studio del diritto pubblico ecclesiastico. Ciò nonostante, l'opera merita un parola sincera di encomio, e noi ben volentieri la raccomandiamo agli studiosi.

10. Il prof. Degni della R. Università di Napoli pubblica un'opera assai importante circa il matrimonio [1]. È un lavoro degno di lode, per la sodezza della dottrina, per la vasta erudizione, per i nobili sentimenti di rispetto che l'egregio A. mostra verso l'autorità legislatrice della Chiesa, per la franca professione dei principii cattolici.

L'opera sarà in due volumi. Il primo di cui parliamo, è diviso in tre capitoli. Nel primo sono esposti i concetti generali riguardanti il matrimonio, cioè lo scopo e l'indole di esso, le varie forme di celebrazione nella storia del diritto italiano. Nel secondo capitolo si parla della promessa di matrimonio secondo il diritto dell'Oriente e della Grecia, secondo il diritto romano, intermedio, successivo; indi

[1] FRANCESCO DEGNI, professore nella R. Università di Napoli, *Del Matrimonio*. Torino, Unione Tip. Editrice Torinese, 1926, in-8°, 455 pag. L. 30.

si considera la promessa del matrimonio nel sistema del Codice civile italiano (art. 53 e 54) rispetto alle condizioni intrinseche ed estrinseche derivanti dall'inadempimento di essa. Il terzo, che è il più lungo ed importante, tratta delle condizioni necessarie per contrarre matrimonio, le quali riguardano l'*esistenza giuridica* di esso, la sua *validità* legale, e finalmente la sua regolarità di fronte alla legge.

Sagge ed opportune sono le considerazioni del prof. Degni (pag. 147 ss.) intorno alla questione, oggi assai dibattuta, circa la condizione sanitaria degli sposi, come pure intorno alla questione dell'efficacia giuridica che possa avere in Italia una sentenza di divorzio pronunziata da uno stato straniero (pag. 158 ss.). A questo proposito, non sappiamo comprendere, come osservammo altrove [1], perchè l'A. affermi che la grave e delicata questione abbia avuto « finalmente, una *definitiva* sistemazione » nella Convenzione dell'Aja del 12 giugno 1902 (pag. 168). Nessuna legge o convenzione potrà mai rendere buono ciò che è intrinsecamente cattivo, legittimare ciò che si oppone alla legge santa di Dio, alla coscienza ed al buon senso del popolo italiano.

Profonda ed acuta è la trattazione riguardante i vizii del consenso, l'impotenza, il vincolo di parentela e di affinità (pag. 275 ss.). L'esposizione, in generale, è chiara e ben ordinata; le questioni controverse sono trattate con serenità; i testi di legge sono esaminati e commentati ampiamente; la dottrina degli autori è riferita con esattezza e precisione.

Nella prefazione il ch. prof. Degni dice: « Credo che debba anche riuscire utile il raffronto che, specie nei punti più discussi, io ho fatto fra le norme del nostro diritto positivo e quelle del diritto canonico che, com'è noto, ha avuto influenza *grandissima* nella elaborazione delle norme dettate dalle leggi civili per regolare l'istituto del matrimonio ».

Questo raffronto del diritto civile italiano col diritto canonico è opportunissimo, anzi necessario, considerata la stretta relazione che passa fra l'uno e l'altro. Con particolare compiacenza rileviamo che il dotto giurista sostiene, fra le altre proposte di riforma, l'efficacia giuridica da attribuirsi al matrimonio religioso. Egli scrive: « Di fronte a questo stato di cose a me pare che, vinti ormai tutti i pregiudizi di natura politica o religiosa che poterono fare istituire il matrimonio civile indipendente da quello religioso, superati quegli stati d'animo

[1] V. « Civiltà Cattolica », *Le sentenze estere di divorzio e il diritto pubblico italiano,* 4 dicembre 1926, pag. 425.

che, derivati dai principii della rivoluzione francese, fecero disconoscere allo Stato il matrimonio celebrato innanzi alla Chiesa, *sia giunto il momento di abbandonare un sistema che non risponde, in realtà, alla coscienza comune, e attribuire efficacia giuridica al matrimonio religioso* » (pag. 30). Queste parole franche e sincere fanno onore all'A. e alla scuola classica italiana.

Nessuna meraviglia che nella pregevole opera del prof. Degni s'incontri qualche deficienza ed inesattezza, massime intorno alla legislazione canonica (pagg. 288, 332, 345, ecc.). Alcuni punti potevano essere trattati e discussi con maggior erudizione e alcune questioni svolte con criterii giuridici più acuti e profondi. La decretale « *Consultationi* » è certamente di Lucio III e non di Alessandro III (cfr. c. 4, X, IV, 15; *Corpus iuris canonici*, ed. Friedberg, Lipsiae, 1881, part. 2ª, p. 705). La prassi della Chiesa Romana, da Alessandro III in poi, fu mutata (cfr. c. 2, 3, 4, 5, 7, X, IV, 15).

Ci rincresce che il lavoro tipograficamente non sia eseguito con molta esattezza. Vi sono delle pagine intere (pagg. 113, 116, 117, 120, 121, 124) ripetute.

Raccomandiamo ben volentieri quest'opera importante, che reca un prezioso contributo allo studio del diritto italiano, a tutti gli studiosi delle discipline giuridiche.

FELICE M. CAPPELLO S. I.

RECENSIONES

GIUSEPPE RICCIOTTI, Canonico Regolare Lateranense. — **Le Lamentazioni di Geremia.** *Versione critica dal testo ebraico, con Introduzione e Commento.* — Torino, Marietti, 1924, in-8°, viii-93 pag.

È un lavoro degno di ogni encomio, nel quale, oltre alla traduzione di quelle magnifiche poesie che sono le Lamentazioni, viene presentata in bella veste tipografica, un'interpretazione letterale assai ampia e solida che ne fa gustare tutte le bellezze. L'Autore, come già aveva dimostrato nella sua traduzione del Libro di Geremia, è un conoscitore profondo della lingua ebraica; e quindi sa ottimamente rendere in italiano anche quei passi che per il loro carattere spiccatamente semitico, offrono una difficoltà maggiore al traduttore. Può darsi che a volte la versione abbia un'aria un po' pesante: ma se l'Autore ha voluto attenersi il più strettamente possibile al testo, perchè gliene faremo un appunto?

Alla versione-commento è premessa una lunga *Introduzione*, che occupa più della metà del volume. In essa, dopo aver passato in rassegna con molta chiarezza i riti funebri dell'Antico Oriente (Egitto, Caldei, Ebrei), vengon trattate le principali questioni relative al libro tradotto, tra le quali ci piace rilevare quella concernente l'Autore delle Lamentazioni, discussa dal R. P. con abbastanza ampiezza e difesa ottimamente in senso del tutto tradizionale. Un breve cenno sul testo attuale del libro e sul ritmo con cui le Lamentazioni sono state composte, completa le nozioni che metteranno il lettore in grado di comprender bene e apprezzare la versione e l'interpretazione relativa.

L'unica cosa che avremmo desiderato è che nei pochi luoghi in cui occorre, invece della trascrizione di radici e parole ebraiche con lettere maiuscole e in caratteri corsivi, si fossero adoperati i caratteri proprii come si è fatto per indicare i vari stichi. Forse per riguardo a quelli che non sanno la lingua è stato adottato questo sistema: ma costoro capiranno più dal vedere una serie di consonanti maiuscole senz'ombra di vocali, di quel che capirebbero vedendo scritte le lettere ebraiche?

Questo insignificante difetto, l'unico che abbiamo scorto nell'esame del libro, non diminuisce però in modo alcuno il valore e il pregio del bellissimo lavoro offertoci dall'Autore. A. Parenti S. I.

Sac. Doct. IO. BAPT. GIRARDI. — **Elementa hermeneuticae biblicae,** scholis theologicis accommodata. — Patavii, Typis Seminarii, 1923, in-8°, 160 pag.

Come dice il titolo stesso, il volume non è un'esposizione diffusa di ermeneutica biblica; ma un succoso compendio offerto agli studenti di teologia, nel quale vengono esposte e illustrate le regole della sana interpretazione della S. Scrittura.

La prima parte tratta dei vari sensi della Bibbia, e ha giudiziose osservazioni sull'uso dell'accomodazione biblica. La seconda si occupa dei criteri razionali dei quali deve servirsi l'esegeta nell'interpretazione dei Libri Santi; la terza infine è dedicata ai criteri dogmatici sui quali deve insistere il cattolico perchè la sua esegesi non traligni dal retto sentiero.

Il metodo con cui è seguita la trattazione è prevalentemente scolastico: adattatissimo quindi a far sì che le giovani menti e afferrino bene quel che si vuol dire, e ritengano con facilità la dottrina esposta. Gli esempi son chiari e a proposito, la dizione sobria senza essere oscura, e non priva di una certa eleganza, non ostante l'avviso che l'A. dà nella prefazione, di aver forse lasciato da parte la leggiadria dello stile. Degno di encomio è ciò che si dice intorno al sistema delle così dette narrazioni apparentemente storiche e a quello delle citazioni implicite, sui quali l'A. mostra bene di conoscere a fondo e di aver penetrato e il concetto dell'inerranza della S. Scrittura e i decreti della Commissione Biblica, del che non possiamo fare a meno di rallegrarci sinceramente col rev. Girardi. Una cosa avremmo desiderato, che cioè ove si parla delle apparenze storiche, invece di riferirsi semplicemente all'enciclica *Spiritus Paraclitus* per confutar quelli che vollero trovar un puntello per la loro opinione nell'enciclica *Providentissimus*, si fosse illustrato un po' più diffusamente quanto errassero: ciò sarebbe stato, a nostro parere, anche più in armonia con il metodo seguito in tutto il corso del trattatello.

Ci permetterà poi il ch. Autore alcune osservazioni. Non sembra che tra *Act.*, 9, 7 e 22 (non 23), 9 vi sia contradizione neppure apparente (pag. 111 Nota), perchè diversa è la frase greca nell'uno e nell'altro luogo. Nel primo infatti si dice dei compagni di Saulo

ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς (genitivo: percepivano il suono della voce senza capire cosa si dicesse); nel secondo si afferma che i medesimi τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν (accusativo: non comprendevano la voce, pur percependone il suono). Il testo latino traducendo *audientes vocem; non audiebant vocem* può offrire difficoltà: ma l'originale non dà ansa a esitazioni di sorta: onde non sembra troppo felice l'osservazione del Le Camus riportata a questo proposito. — Nemmeno sembra esatto denominar argomentazione *ad hominem* quella di un agiografo del N. T. che si serva della versione dei Settanta in un passo che offre un senso alquanto diverso dall'originale (pag. 135): perchè, stando alle dichiarazioni della Scuola, *argumentatio ad hominem tunc habetur cum ex falsis concessis ab adversario, ad falsum non concessum illum adigit*: il che non si verifica affatto nel caso nostro. — Finalmente, circa la Storia dell'Antico Testamento del Pelt, sarebbe bene avvertire che la prima traduzione italiana del 1906 è detestabile per le sentenze ardite ed erronee di cui il traduttore l'infarcì; e che l'edizione francese è piuttosto una traduzione dell'opera tedesca dello Schöpfer: *Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft.*

Ma questi piccoli nei non offuscano affatto il pregio dell'operetta del rev. Girardi, della quale potremo ripetere a ragione: *ubi plura nitent, non ego paucis offendar maculis.* A. Parenti S. I.

FR. XAV. KORTLEITNER O. Praem. — **Hermeneutica biblica.** — Oeniponte, Rauch, 1923, in-8°, 160 pag.

Anche questo libro è destinato agli studenti di teologia: è però più ampio del precedente, e raccoglie in una felice sintesi tutte le quistioni sorte in questi ultimi anni nel campo dell'interpretazione biblica. La divisione della materia è assai netta: dopo un breve prolegomeno sull'ermeneutica biblica della quale indica l'importanza, la specie e la storia, l'Autore tratta in primo luogo del senso della S. Scrittura; nella seconda parte espone le regole per trovarlo, e nella terza quelle per proporlo convenientemente. Un'appendice di una ventina di pagine sulla lettura dei Libri Santi in lingua volgare e sulla storia dell'interpretazione dei libri SS. presso gli ebrei, i cattolici e i protestanti, fa degna chiusa all'interessante trattatello.

Dal modo con cui l'A. tratta la materia, si vede bene che è assai versato nei varii aspetti sotto i quali si son presentati e si presentano i diversi problemi d'interpretazione della S. Scrittura. Le opere, spe-

cialmente recenti, tanto cattoliche quanto acattoliche sono citate con frequenza e con abbondanza, di modo che allo studioso il quale voglia privatamente approfondir l'uno o l'altro punto, viene assai facilitato il lavoro con l'indicargli gli autori che potrà o con sicurezza o con cautela consultare.

I principii razionali d'interpretazione sono esposti assai ampiamente e con discreta chiarezza; e gli esempi apportati, bene scelti: solo non sembra felice quello tolto da *Hebr.*, 3, 11 (o dal *Salmo* 95, 11) a proposito della reticenza; giacchè nel testo allegato non è omessa nè sottintesa l'imprecazione: *non ero eorum Deus*, che in bocca del Signore stonerebbe come un controsenso; ma si ha semplicemente l'espressione categorica di un giuramento: *'im jebho'ûn 'el-menûhathî*, ove la particella *'im*, tradotta servilmente: εἰ, *si*, deve rendersi più rettamente per: οὐκ, *non*. Trattati molto giudiziosamente sono anche i punti concernenti i luoghi paralleli, il Decreto Tridentino, ripetuto dal Conc. Vaticano, sull'interpretazione dei Libri Sacri, e il paragrafo sull'analogia della Fede.

Insieme a questi e altri pregi che si riscontrano nell'operetta del R. P., vi son però alcuni difetti che ne offuscano alquanto il merito e che non possiamo dispensarci dal registrare. Prima di tutto dispiace il veder scritto *deus* con l'iniziale minuscola: è questa una grafia assolutamente ingiustificata, e tanto più strana in quanto che una buona parte di determinativi sono scritti con iniziali maiuscole. Similmente in alcune pagine sarebbe necessario che la dizione latina, pur non pretendendo di raggiungere l'eleganza tulliana, fosse però tale da rendere meno ardua al lettore l'intelligenza dei concetti; altrimenti vi sarà serio pericolo o di non capire affatto o di prendere alla rovescia il pensiero dell'Autore, come p. e. quando parla della storia religiosa e della storia antica (pag. 80), dell'errore materiale e formale (pag. 106) le cui nozioni avrebbero dovuto essere esposte in un modo molto più limpido. A volte sono dei semplici termini che possono generare confusione come a pag. 6 ove a proposito del razionalismo è detto: *negari non potest apud* complures *eorum* (catholicorum) *plurimum valuisse:* frase che presa come suona è esagerata e falsa. Così pure non è esatto quel che si legge a pag. 40: *totum fere vetus testamentum Hebraice scriptum esse, nonnullis partibus Aramaicis et* compluribus *libris Graecis exceptis;* ove quel *complures* (= maior pars. Cfr. *Th. ling. lat.*, s. v.) detto dei libri scritti originalmente in greco, che non può riferirsi altro che alla Sapienza e al secondo libro dei Maccabei, nè è giusto in sè nè armonizza col detto precedentemente che cioè *quasi* tutto il V. T. fu scritto in lingua ebraica.

Questa negligenza nello scegliere i vocaboli adatti genera meraviglia nel lettore, specialmente quando si vede mutare le nozioni comunemente ricevute e sanzionate dall'uso, come a pag. 39 ove è stato scritto: « Verba allata (si parla del comma *1 Io.*, 5, 7-8) aeque authentica sunt ac tota Vulgata, i. e., doctrinam de deo trino in libris sacris revelatam continent; sed neque *vera* sunt i. e. non ab auctore epistolae, Joanne apostolo, scripta » etc. Ma non esiste il vocabolo tecnico *genuina* per significare ciò? Perchè dunque adoperarne uno che è riserbato ad esprimere un altro concetto?

Non mancano delle sviste che fanno dire tutto il contrario di quel che s'intende: a pag. 95 per rigettar il testo della Volgata in *I Mc.*, 6, 1 « Audivit (Antiochus) esse civitatem Elymaidem in Perside », si ricorre al testo greco: ma invece di riferire la lezione del c. alessandrino che fa a proposito, si riporta il testo sistino: ἤκουσεν ὅτι ἐστὶ Ἐλυμαΐς ἐν τῇ Περσίδι πόλις; che combinando in tutto colla Volgata non dice proprio nulla; e a pag. 106 si dà questa nozione dell'errore materiale: « error materialis tum tantum agnoscendus est, si verba quidem a cogitationibus discrepant, sed ita ut id ignoratur »: nozione un po' ardua a comprendersi se invece di *cogitationibus* non si legge *rebus*, *obiectis* o qualcosa di simile.

Nel proporre alcune soluzioni sarebbe stato bene avvertire che queste, sebbene ammesse da alcuni, sono, e forse ben a ragione, rigettate dai più, come quando si parla (pag. 80) del *baptismus pro mortuis* (*1 Cor.*, 15, 29) o (pag. 93) del sommo sacerdote Abiathar-Achimelech (*Mc.*, 2, 26; *1 S.*, 21, 1; 23, 6; *2 S.*, 8, 17). Nè ci sembra che nei cc. 1 e 2 del Genesi ci sian tutte quelle ripugnanze che il ch. Autore vuol trovarci (pag. 93 s.); come pure siam di parere che non sarebbe stato inopportuno mettere in guardia il giovane studente contro l'opinione del Mader intorno alla storicità e al tempo di composizione del libro di Giuditta (pag. 85-86).

Finalmente dobbiamo rilevare una mancanza di precisione nelle espressioni, da cui devon certamente dipendere alcune frasi che se non si avesse riguardo alla rettitudine d'intenzione e all'ortodossia dello scrittore, potrebber dar luogo a incoerenza e far concepire una non buona opinione di lui. Suonano infatti male quelle frasi: « in iis quae sacrae litterae *falso* de rebus physicis *dicunt* » (pag. 103); « id concessum est fieri potuisse ut scriptores biblici in rebus physicis *falsa dicerent* » (pag. 105); « etsi concedendum est scriptores biblicos cum scientia rerum naturalium aequalibus non praestarent, ipsos quoque multis falsis opinionibus implicatos fuisse ita ut verbis suis *errores*

exprimerent neque quidquam falsum affirmare vellent » (108) nelle quali sembrerebbe che l'A. ammettesse nella S. Scrittura la distinzione tra errore materiale e formale che invece ha giustamente se non troppo chiaramente rigettata (pag. 106) o concedesse la presenza di errori nei libri ispirati, ciò che invece esplicitamente ha negato a pag. 104, ove con altrettanta giustezza che nitidezza ha scritto: « Prorsus concedere possumus multa quae sacrae litterae de rebus physicis dicunt subtilitate doctrinae carere, sed tamen negare debemus errores sacris litteris inesse: nam parum subtilitatis et error res sunt diversae ».

Più ancora ci dispiace quel che si legge a pag. 83. L'A. vuole illustrare il seguente principio: « Si apostolus *loquens* inducitur, distinguamus necesse est: quae ante adventum spiritus sancti dixit, vera aut falsa esse possunt; quae post adventum spiritus sancti de rebus ad fidem et mores pertinentibus docuit, vera sunt, quia apostoli in his rebus infallibiles erant, quae autem de rebus ad fidem et mores non pertinentibus dixit vera aut falsa esse possunt, quia apostoli in his rebus infallibiles non erant », e porta per dichiararlo quel che si legge *Mt.*, 16, 22; *Act.*, 20, 25; *1 Cor.*, 1, 14; *1 Tess.*, 4, 14-16. Le prime due citazioni fanno a proposito; ma la terza e la quarta, oltre all'esser adiafore, perchè riferenti non già parole dette, sì bene parole *scritte* dall'Apostolo sotto il carisma dell'ispirazione, urtano a qnanto ci pare col concetto dell'ispirazione e dell'inerranza sanzionato dall'enciclica *Providentissimus*; cosicchè non si capisce come il ch. Autore abbia potuto scrivere seguendo la peregrina idea dello Schulz: « Quod idem apostolus (Paulus) *1 Cor.*, 1, 14 dicit se Corinthi neminem baptizavisse nisi Crispum et Caium, v. 16 autem addit se Stephanae quoque domum baptizavisse, *concedendum quidem est eum v. 14 aliquid falsum affirmasse,* inde tamen colligi non potest litteras sacras erroribus non vacare; nam etsi verba v. 14 non plane vera sunt, deus tamen providit, ut apostolus errorem emendaret (!) (cfr. A. Schulz in BZ VII, 1909, 151 s.; U. Holzmeister in Zk. Th. XXXIV, 1910, 500-525). Peggio poi è quel che segue: « Et quod Paulus 1 Thes. 4, 14-16 praedicavit se adventu Christi etiam inter viventes fore, *erravit.* Quam opinionem non e revelatione divina manasse, sed tantum privatam fuisse e contextu demonstrari potest. Quare mirum non est quod Philp. 1, 21-24 et 2 Tim. 4, 6-8 contrariam opinionem aperit i. e. sibi iam ante adventum Christi moriendum esse », perchè qui non solo non si va d'accordo con l'enciclica, ma si cozza direttamente con le risposte della Commissione Biblica intorno alla sentenza di S. Paolo circa la Parousia (18 giugno 1915) le quali, come l'autore stesso dice a

pag. 145, per dichiarazione espressa di Pio X obbligano in coscienza all'assenso esterno ed interno.

È probabile che tutte queste inesattezze sian dipese dall'esser mancato all'Autore il tempo necessario per limare convenientemente i suoi appunti. Comunque sia, trattandosi di un libro destinato ai principianti, sarà bene che in occasione di una ristampa non trascuri queste osservazioni, rendendo così più proficuo un lavoro che non ostante i suoi non scarsi difetti facilmente eliminabili, ha, come abbiam detto, i suoi pregi. A. Parenti S. I.

P. HILDEBRANDUS HOEPFL O. S. B. — **Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium.** — I. *Introductio generalis*; II. *Introductio specialis in libros V. T.*; III. *Introductio specialis in libros N. T.* Ed. altera. — Roma, Spithoever, 1925-26, 3 vol. in-8°, 339, 330, 345 pag.

La benevola accoglienza incontrata dal Compendio d'Introduzione alla Scrittura elaborato dal r. p. Höpfl, la dimostra chiaramente questa seconda edizione che esce alla luce cinque anni appena dall'inizio della prima pubblicazione.

L'opera è distribuita in tre volumi. I. Introduzione generale; II. Introduzione speciale ai libri del V. Testamento; III. Introduzione speciale a quelli del Nuovo. Nell'Introduzione generale l'Autore, avendo in un volume a parte trattato dell'Ispirazione e dell'Ermeneutica, si limita alla storia del Canone e alla storia del Testo e delle Versioni. Parte assai ampia vien data agli apocrifi sia del V. che del N. Testamento, tra i quali però sono passati sotto silenzio alcuni scritti che non si sarebbero dovuti tralasciare, come p. e. le Odi di Salomone, la storia dei Rechabiti, i paralipomeni di Geremia, l'epistola degli Apostoli, la predicazione di Pietro. Probabilmente questo sfoggio di notizie sugli apocrifi sarà reputato eccessivo da qualcuno: ma siccome di questi apocrifi presentemente se ne parla e se ne scrive tanto, e d'altra parte non può negarsi l'utilità che apportano per una conoscenza sempre più perfetta del Testo Sacro, l'Autore ha fatto, a parer nostro, una cosa utile e lodevolissima. Solo, non fosse altro per osservare le proporzioni debite, sarebbe stato conveniente parlare un po' più nella storia del Testo, del lavoro monumentale intrapreso per ordine del S. P. Pio X dai rr. pp. Benedettini per la revisione della Volgata, e dei primi frutti che ha già dato. Invece l'A. sfiora in una dozzina di righe tra testo e nota l'importante soggetto. Un eccesso di modestia ha proibito forse

al r. p. di diffondersi su questo argomento; e se dobbiamo da una parte, ammirare l'affetto, non possiamo dall'altra non deplorare l'effetto. Quanto al resto, i varî temi son trattati con sufficiente ampiezza e molto chiaramente: cosa di somma importanza per ogni lavoro, ma in modo speciale per un libro destinato agli studenti.

Il secondo volume considera separatamente i libri del V. T. Come già notammo nella recensione della 1ª edizione di questo volume, degno di encomio è il paragrafo ove vengono esposti i sani principii per regolarsi intorno alla questione degli autori umani dei libri ispirati. La questione dell'autenzia del Pentateuco è prospettata assai bene, di guisa tale che il lettore si può formare un'idea sufficientemente adeguata tanto della complessità del problema quanto dell'inanità degli argomenti che si sono addotti per negare a Mosè la paternità dell'opera sua. Ci saremmo aspettati tuttavia che l'A. avesse, almeno per sommi capi, indicato i difetti della teoria proposta dal Touzard a proposito della quale riporta il decreto del S. Uffizio, e quelli poco differenti della opinione del Nikel della cui monografia non fa affatto menzione. In un libro dove c'è tanto apparato bibliografico, questa lacuna non ci doveva essere.

Nell'Introduzione agli altri libri l'A. procede sempre secondo il metodo tradizionale, adattatissimo per l'insegnamento; nè manca, quando ve n'è bisogno, d'esaminare le difficoltà principali che si sono mosse, esponendone la soluzione e, quando queste sono varie, scegliendo con sano criterio quella che appare la più legittima. Degno di menzione è quel che si legge riguardo alla cronologia del libro dei Giudici (pag. 80), alla successione cronologica Esdra-Nehemia (pag. 115-119), alla storicità dei libri di Tobia (pag. 126-133), di Giuditta (pag. 137-143), di Esther (pag. 149-152), di Giona (pag. 309-311), alla natura letteraria del libro di Giob che chiama « carmen didacticum cum fundamento historico » (pag. 175-176) e del quale osserva molto giudiziosamente contro coloro che voglion vedere nel libro ispirato una dipendenza dall'inno babilonese del Giusto che soffre: « Quaestio de ratione tribulationum huius vitae, non solum Hebraeos torquebat, sed etiam alias antiquas nationes: Assyros et Aegyptios » (pag. 176 s. nota). Ben trattati sono anche i problemi concernenti il libro dell'Ecclesiaste e della Sapienza; e la questione del Deutero-Isaia. Quanto ai profeti minori, l'A. se non prendiamo abbaglio, è stato un po' troppo conciso, lasciando da parte interessanti problemi che quelli suscitano e contentandosi in genere di accennarne qua e là qualcuno.

Il volume destinato all'Introduzione speciale al N. T. è il più ampio di tutti: in esso assai bene sono esposti i vari sistemi di soluzione della

questione sinottica, e sebbene l'Autore sembri inclinare a quello della mutua dipendenza (Benützungshypothese), tuttavia prudentemente osserva: « Liceat denique dicere quaestionem synopticam fortasse nonnisi coniunctis in unum theoriis traditionis oralis et mutuae dependentiae solvi posse. Sane, fundamentum Evangeliorum scriptorum est *Evangelium orale*; neque tamen excludendi sunt *fontes scripti*, quorum plures certe noti erant Lucae (cfr. I, 1-3), qui usus esse videtur Evangelio Marci aliisque documentis anonymis » (pag. 123 s.). Nè meno degna di lode è l'ampia trattazione dell'origine apostolica del quarto Vangelo (pag. 136-169) ove con molta maestria vengon confutate le obbiezioni mosse dai razionalisti passati e presenti.

In generale dunque non possiamo che lodare l'opera del r. p. Höpfl per il metodo con cui è condotta, per la ortodossia e il rispetto alla tradizione che ovunque mostra, per la serenità con cui pondera le ragioni apportate pro e contro i punti che sono controversi, e per il sano criterio con cui sceglie le sue sentenze. Utilissima è l'ampia biografia che a ogni capo suole aggiungere, nella quale, distinti nettamente gli autori cattolici dagli acattolici, indica allo studioso non solo i lavori antichi ma anche i più recenti, che a piacere potrà consultare con grande vantaggio. La veste tipografica è discreta; solo dispiace il veder che il terzo volume non è stato stampato con i medesimi caratteri dei precedenti, e che, non ostante la dichiarazione premessa al secondo volume, gli errori tipografici che si riscontrano sono ancora abbondanti e a volte, oltre al recar fastidio possono anche creare delle difficoltà all'inesperto lettore, come ad esempio quello del vol. 2, pag. 326, ove Ela avrebbe regnato secondo il Kugler, dall'anno 835 all'anno 804 dopo un interregno di 50 dalla morte di Baasa; e Zambri, successore di Ela, avrebbe regnato nell'anno 884! Ma queste accidentalità, che potranno rimediarsi con una buona Errata-Corrige, non diminuiscono affatto il valore e la bontà del Compendio del p. Höpfl, nel quale con la dottrina e l'erudizione si trovan bellamente associate la chiarezza e la brevità.

A. Parenti S. I.

CHARLES-F. JEAN. — **Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens.** — Piacenza, Coll. Alberoni, in-8°, 176 pag.

L'Autore, noto per i suoi lavori di Assiriologia, ci dà nell'enunciato volumetto una documentazione scelta dei testi assiro-babilonesi che possono aiutare lo studioso a formarsi un'idea più o meno precisa dell'aspetto sotto il quale quei popoli da noi tanto remoti, concepivano il peccato.

Nella prima parte si tratta dello stato in cui si trova il pecca tore. L'A. con molta erudizione fa sfilare sotto gli occhi del lettore una discreta serie di testi che dimostrano come il peccatore sia un soggetto ridotto all'impotenza, agitato, angustiato, fatto bersaglio della collera divina, posseduto dai demoni dei quali se ne passa in rassegna un buon numero determinandone anche, quando è possibile, il malefico ufficio, e afflitto da malattie e da sofferenze. Segue una classificazione generale dei peccati contro la divinità, contro il prossimo e contro il rispetto dovuto a se stesso, desunta da inni religiosi e dai codici sumerico, assiro e hammurabico, dalla quale si vede facilmente come, non ostante qualche spunto di delicatezza, i babilonesi si trovavano in un livello morale assai basso. La seconda parte è impiegata nel descrivere, sempre sotto la scorta dei documenti, le varie cerimonie eseguite tanto dal penitente quanto dal sacerdote per ottenere la liberazione dal peccato. Una breve conclusione sul concetto del dominio assoluto della divinità donde sgorga l'idea di peccato presso i babilonesi, pone fine allo studio.

Data l'importanza del soggetto, sarebbe stato meglio, a nostro parere, se il ch. Autore invece di limitarsi a un semplice esame di testi e a una breve conclusione, penetrando un po' più addentro avesse richiamato l'attenzione del lettore sulla concezione sterile e monca che — come si deduce dai documenti allegati — i babilonesi avevano del peccato; e come, non ostante i loro progressi nell'ordine civile e materiale, fossèro infinitamente al di sotto degli ebrei in questa parte come in tutto quello che è religione. Diciamo così, perchè in questi tempi in cui si ha tanta smania di inoltrarsi e spaziare nell'insidioso campo della storia delle Religioni, v'è serio pericolo che da qualche punto secondario di contatto a volte più apparente che reale, chi non è ben fornito di sana teologia, inferisca grossolanamente l'identità o la dipendenza almeno parziale della religione ebraica o cristiana dalla babilonese. I fatti purtroppo non mancano e lo stesso Jean ci dice nella prefazione che nella monografia di W. Schrank: *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser* « les comparaisons établies entre certains rites et usages babyloniens et la pratique catholique,... témoignent que l'auteur connaît mal le second terme de ses comparaisons ». E siccome questo difetto di cognizione non si può supporre nel Jean, ben a proposito avrebbe egli dovuto osservare che per i babilonesi la distinzione tra il peccato e le sue conseguenze è tutt'altro che netta; e che, sebbene essi fossero persuasi che i mali da cui erano affetti erano pene di peccati, e si pentissero d'averli

commessi, e ne domandassero perdono ai loro numi; ciò non ostante in tutto questo non mostravan che un timore puramente servile per il quale l'uomo si affligge della colpa solo perchè è causa della pena, non già perchè è offesa della divinità: ond'è che in tutte le suppliche, in tutte le preghiere babilonesi non si trova mai neanche lontanamente, una promessa di portarsi meglio in avvenire, nè una domanda per riuscirvi. Il punto di vista strettamente utilitario ed egoistico sotto il quale vien considerato il peccato dal babilonese non si può dunque in nessuna maniera paragonare nè molto meno confondere con la concezione morale che ne hanno i cristiani e ne avevano gli ebrei, come appare, per esempio a chiunque confronti il *Miserere* col più elevato salmo penitenziale babilonese.

Il Jean si contenta invece di indicare semplicemente quei passi della Scrittura che mostran qualche attinenza con testi che riporta. Crediamo che l'aggiunta di note dichiarative di questi confronti avrebbe reso più pregevole il suo lavoro e più benemerito della religione il suo autore. A. Parenti S. I.

J. BITTREMIEUX. — **De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias.** — Brugis, Beyaert, 1926, in-8°, pag. 320.

Voici un traité en forme sur la Médiation de la Sainte Vierge. Il sera le bienvenu. L'auteur, dont il est inutile de souligner la compétence, peut se flatter d'avoir porté dans cette matière, où il est facile de se contenter d'approximations, la rigueur de la méthode théologique associée à une érudition exhaustive. On lui saura particulièrement gré d'avoir marqué d'un trait si vigoureux dès le début la différence entre les deux faces de la médiation, celle qui regarde l'acquisition et celle qui regarde la dispensation de la grâce; et d'avoir revendiqué pour la première non seulement son droit de cité, mais sa prééminence, dans l'ordre propre de la médiation. Ses opinions sur les divers points que soulève l'une et l'autre partie du problème se recommandent par leur caractère judicieux. On ne peut lui reprocher de les asséner avec trop de raideur sur le lecteur qui suit ses démonstrations. Il semblerait plutôt au contraire qu'il avait le droit d'exclure plus énergiquement toute idée de causalité efficiente instrumentale chez la Sainte Vierge par rapport aux grâces qu'elle dispense (pag. 276 sq.). Il n'y a là qu'un mythe, sans aucune parité avec le cas des Sacrements.

L'auteur a bien montré que saint Thomas n'excluait pas toute causalité efficiente de la part d'un *événement* passé de la vie de Notre

Seigneur à l'égard de la grâce particulière dont cet événement portait en soi l'exemplaire (pag. 287 sq.). Mais un événement ne cause pas à la manière d'un sujet d'opération ; il cause à la manière d'un principe formel engagé dans le sujet (à peu près comme la caléfaction du fer par le feu intervient comme cause dans la caléfaction subséquente de mes mains par le fer): ce qui implique dans le sujet une trace laissée par l'événement, une empreinte, à laquelle la vertu divine, qui lui reste conjointe, continue aussi de concourir. Entendue ainsi, la doctrine de saint Thomas ne s'écarte pas de l'interprétation des thomistes, à laquelle notre auteur croit devoir l'opposer. C'est d'ailleurs là, il faut l'avouer, un infiniment petit, comme matière à discussion, dans l'économie d'une doctrine où on ne peut que s'accorder avec l'auteur.

Sur un point je me permettrais de maintenir une différence d'opinion. C'est sur le rapport de la grâce des anges à la grâce de Jésus-Christ (pag. 235 sq.). M. Bittremieux montre fort bien que Jésus-Christ n'a pas mérité pour les anges. Mais autre chose est la causalité méritoire, autre chose la causalité efficiente. Il se peut fort bien que Jésus-Christ en tant qu'homme *opère* dans les anges (comme le fait la Trinité) ce que les anges auront mérité sans le concours *méritoire* de Jésus-Christ (non plus que de la Trinité). Assurément les choses n'auront pas pu se passer ainsi avant l'Incarnation, pas plus d'ailleurs qu'avant l'Incarnation la grâce des saints patriarches, la grâce de la Sainte Vierge elle-même, n'a pu dériver de la grâce du Christ par voie de causalité *efficiente*. Mais une fois le Christ glorifié, glorifié comme « Christ », comme « Seigneur », comme « Fils de Dieu *in virtute* », il semble bien et pour des raisons scripturaires et pour des raisons appuyées à l'analogie de la foi, et par égard aussi pour l'autorité de saint Thomas, que toute grâce et toute gloire dérive *effectivement* du Christ chez les anges comme chez les hommes. C'est dire que jusqu'à plus ample informé je m'en tiens là-dessus à ce que j'ai écrit il y a quelques années déjà (*Mysterium Fidei*, pages 513-514, 525-526, cfr. 171-172 et 286): sans qu'il y ait, bien entendu, rien à gagner dans cette vue pour la thèse scotiste du motif de l'Incarnation, laquelle ne me paraît avoir d'autre appui qu'une interprétation fautive, et tout à fait anthropomorphique de la thèse thomiste; comme s'il s'agissait pour saint Thomas de disputer au Christ son rôle de premier-né et sa place centrale dans l'économie du plan divin, ou de faire figurer dans l'intelligence divine une série de plans dont les *suivants* viendraient corriger les *précédents*. Ce qui a été réparé, ç'a été le genre humain ; ce n'a pas été le plan divin : parfait du premier coup, avec tout l'ensemble des in-

tentions qui y président et des permissions qui en sont la condition. Du premier coup, Jésus-Christ y est en vue, mais comme réparateur ; et sa mère, en sa double qualité de réparée et d'associée à l'œuvre réparatrice. Qu'en eût-il été dans un autre plan, non pas superposé à celui-ci comme une retouche (ce qui n'a pas de sens), mais du tout au tout et d'emblée préféré à celui-ci (qui alors s'évanouit purement et simplement), dans un plan d'où fût bannie la permission de la chute : c'est une question oiseuse, puisque nous ne sommes renseignés que sur ce que Dieu a voulu dans l'ordre de prédestination où nous nous trouvons engagés. En attendant, les anges y ont leur place, subordonnée à celle du Chef, dont eux aussi sont à leur façon les membres, pour autant qu'ils concourent avec nous à former un seul corps mystique de l'Eglise (3 S., 8, 4 ; cfr. *Compend.* 214), dans lequel assurément il n'y a qu'un seul principe de l'influx vital : le Chef, l'Homme Dieu ; bien que ce principe unique diversifie non pas l'essence, mais les modalités de son influence selon la variété des pièces qui composent l'organisme : agissant sur les hommes par sa chair, et sur les purs esprits par son âme. D'où il appert que le lien est plus étroit entre Marie et la sainteté des anges qu'il ne paraît au premier abord.

Une autre chose que je tiens à signaler comme m'ayant particulièrement fait plaisir, c'est la manière dont M. Bittremieux montre que le genre de prière de la Sainte Vierge se rapproche beaucoup du type qui seul peut légitimement s'attribuer au Christ glorieux, « quae sit expressio voluntatis, non autem oratio in sensu vulgari » (pag. 293). Il n'est pas malheureux qu'un théologien de l'autorité de M. Bittremieux ait tenu un tel langage sur le Christ ; et il est certes très heureux qu'il en ait fait de suite une adaptation juste autant que fine au cas de la Sainte Vierge, « si consideretur oratio eius *ut ad Filium* » (c'est moi qui souligne).

Enfin tout le monde appréciera certainement l'*Epilogue* sur lequel se ferme l'ouvrage. C'est une synthèse habilement conçue de toute la doctrine mariale en matière de sotériologie, présentée comme un développement naturel et nécessaire des deux principes que les Pères ont illustrés de la façon la plus constante et la plus expresse : le principe du *parallélisme* entre la voie suivie pour la chute et la voie suivie pour la rédemption, l'une devant remonter en sens inverse le cours de l'autre (comme l'a si admirablement montré le cardinal Billot dans sa préface à l'opuscule des PP. de la Broise et Bainvel, *Marie Mère de Grâce*) ; et le principe de l'*association* entre la nouvelle Eve

et le nouvel Adam: le second principe s'incorporant d'ailleurs le premier. Cette récapitulation du livre est un petit chef d'œuvre.

Que M. Bittremieux ait la satisfaction de pouvoir se dire en toute vérité qu'il a bien servi la cause de Marie Médiatrice. Les théologiens lui sauront gré de leur avoir donné sur ce sujet une Somme du premier mérite. Le Cardinal Mercier eût sans doute été heureux d'en saluer l'apparition; il en bénira du moins la diffusion et le retentissement.

M. DE LA TAILLE S. I.

FERD. HEINRICH SCHUETH S. I. — **Mediatrix.** *Eine mariologische Frage. Dogmatisch-kritische Studie.* Innsbruck, Marianischer Verlag, 1925, in-8°, 354 pag.

Ut cl. auctor ab initio advertit (pag. 1), hic liber non est exaratus ad promovendam dogmaticam definitionem B. Virginis mediatricis omnium gratiarum, sed potius ad solvenda argumenta quae in contrarium obiecta sunt; nominatim vero ad ea refellenda quae professor Bartmann protulit contra doctrinam Scheeben de universali mediatione B. M. Virginis. Descendit ergo P. Schüth in arenam non ut aggressor, sed ut defensor. Attamen non recusat in fine totius operis proponere quae per modum consectarii in favorem definibilitatis huius doctrinae ex eius libro deduci possunt (pag. 1 et 341).

Dividitur liber in duas partes. In quarum prima cl. auctor tradit fundamenta positiva ex quibus constat, B. Mariam Virginem de facto habitam esse in Ecclesia ut mediatricem et cooperatricem in opere redemptionis (pag. 20 et 23-196). In secunda parte explicatur quomodo huiusmodi mediatio et cooperatio B. Virginis intelligenda sit, et praeterea solvuntur argumenta Bartmann contra Scheeben (pag. 20-21 et 197-323).

Ad finem exponit P. Schüth (pag. 324-340) quomodo connectatur doctrina de assumptione B. M. Virginis in caelum corpore et anima, cum eis quae traduntur de eiusdem B. Virginis mediatione et cooperatione in opere redemptionis. Tandem ait quid ex dictis erui possit in favorem definibilitatis huius doctrinae, et quibus verbis formula definitionis ad mentem cl. auctoris plus minus posset concipi (pag. 341-342).

Si quis autem scire velit quaenam sit tandem doctrina P. Schüth de mediatione universali B. Virginis, id breviter cognosci posset ex primario argumento quod ex Bartmann solvendum sumit. Est ergo hoc primarium et *capitale* argumentum (das *Hauptargument* Bartmanns, ut dicitur pag. 7, 247 et 318), ipsam Mariam Virginem esse redemptam.

Ergo non posse esse causam redemptionis. « Maria ist selbst erlöst: — also kann sie nicht Ursache der Erlösung sein » (apud Schüth, pag. 318). Cumque professor Bartmann ibidem exoptet ut hoc eius argumentum solvatur, optatis eius annuens respondet facile P. Schüth, (die Lösung ist nun leicht, inquit pag. 253): B. Virginem non posse dici redemptionis causam eo modo et in eodem ordine quo ipsa redempta est; sed posse dici redemptionis causam alio modo atque in alio ordine. Totamque responsionem his verbis in forma scholastica proponit (pag. 329): « Maria ipsa est redempta. Ergo non potest esse causa redemptionis. Resp. *Ng. Consequentiam*, vel *distinguo consequens*: Non potest esse causa redemptionis in eodem ordine, in quo est redempta i. e. in ordine intentionis: C. In alio ordine i. e. in ordine executionis: N. vel *subdistinguo*: non potest esse causa physica redemptionis: *Tr.* Non potest esse causa moralis: *iterum subd.* Non potest esse causa moralis principalis et efficiens: C. Non causa subordinata et recipiens: N. Immo neque efficiens (moraliter) subordinata repugnat, quatenus liber eius consensus rationem meriti de congruo habet ».

Sed haec et alia multa in ipso opere legenda sunt; quod non solum ad hanc, sed etiam ad alias de mariologia quaestiones solvendas valde accommodatum censemus. G. HUARTE S. I.

P. BENEDICTUS HENRICUS MERKELBACH O. P. — **Quid senserit S. Thomas de mediatione B. Mariae Virginis.** — Ex opere « Xenia Thomistica » recurrente VI centenario canonizationis S. Thomae Aquinatis edito. — Romae, typ. polyglott. vatic., 1924, in-8°, 28 pag.

Opusculum constat tribus partibus. In prima parte ostendit cl. auctor quomodo mediatio B. V. concipi possit et quomodo non sit concipienda. Nimirum: a) Christus est mediator *primarius* et *supremus*; Maria est mediatrix *secundaria* et *subordinata*, quaeque operi reconciliationis cooperata est *dispositive* et *ministerialiter*. b) Christus est mediator de se *sufficiens* qui meritis *propriis* et *condignis* nos univit Deo; Maria, quae id praestitit merito *congruo*, in mediando est *dependens*, et totam vim haurit ex meritis et gratia Redemptoris. c) Christus est mediator *absolute necessarius*; Maria est mediatris *hypothetice*, si Deus ita libera voluntate statuit. d) Christus denique est mediator omnino *universalis*, etiam mediator B. Virginis; haec vero mediationem exercet relate *ad alios* (pag. 12). In secunda parte traduntur S. Thomae certa principia quibus innititur doctrina mediationis B. Virginis ut funda-

mento (pag. 13-21). In tertia tandem praebentur e S. Thomae scriptis positiva ac formalia testimonia mediationis B. Virginis Mariae (pag. 21-28). In fine per modum conclusionis statuitur: « Sententiam de B. V. universali mediatione pertinere ad primaevam traditionem Scholae dominicanae et thomisticae, eamque esse Doctoris Angelici principiis omnino conformem ». Opusculum est valde utile pro illis qui hanc doctrinam ex S. Thomae principiis ac verbis demonstrare studuerint.

G. HUARTE S. I.

P. IOSEPH M. BOVER S. I. — **De cultu S. Ioseph amplificando theologica disquisitio.** — Barcinone, Subirana, 1926, in-4°, 64 pag.

In hoc opusculo cl. auctor magna pietate et doctrinae copia fundamenta theologica exponit, ex quibus erui videtur opportunitas denuo postulandi a Sede Apostolica ut nomen S. Ioseph introducatur in Missae Ordine, scilicet *in confessione*, in orationibus *Suscipe Sancta Trinitas* et *Libera nos*, atque in canone *Infra actionem*; utque nomen S. Ioseph in litaniis Sanctorum ante nomen S. Ioannis Baptistae invocetur.

Fatetur cl. auctor similia postulata fuisse in antecessum non semel proposita, sed non approbata (pag. 11). Attamen putat ab anno 1892, in quo ultima responsio negativa data est, adiuncta valde esse mutata. « Quare, inquit (pag. 11), rei causa melius perspecta, fidelium etiam confidentia ex Apostolicae Sedis actis excitata atque roborata, opportunum iam tempus advenisse videtur iterata saepius postulata renovandi ».

Ut iam antea innuimus, praeter magnam pietatem ac devotionem in S. Ioseph, prudens lector inveniet in toto opusculo solidam doctrinam theologicam, eamque optime expositam. Ad finem (pag. 54 sq.) solvitur unica secundum auctorem ratio, quae statutae thesi videretur obstare; scilicet, veneranda antiquorum rituum traditio, in iis praesertim quae ad Missae Canonem spectant.

Sed si admittantur quae cl. auctor intendit, nonne aliae plurimae mutationes in sacros ritus totamque Ecclesiae liturgiam inducendae essent, ex quibus non parva incommoda sequerentur? Quare, si licet sincere exprimere quod sentimus, standum nobis videretur anteactis decisionibus S. Rit. Congr. Cfr. Ios. Salmans S. I. (« Nouvelle Revue théol. », 1926, pag. 632) et Ios. Jungmann S. I. (« Zeitschrift für kathol. Theologie », 1927, pag. 158).

G. HUARTE S. I.

LUDOVICUS LERCHER S. I. — **Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum.** Volumen III: *de Verbo Incarnato (de B. V. M. et cultu Sanctorum), de gratia Christi.* — Oeniponte, Rauch, 1925, in-8°, 612 pag.

Post volumen II, quod est *de Deo Uno et Trino, ac de Deo Creante et Elevante* (cfr. « Gregorianum », 1925, pag. 468), nunc in lucem prodit tertium volumen, continens materias in titulo indicatas. Quibus succedent I (continens theologiam fundamentalem) et IV (de virtutibus theologicis, de sacramentis atque novissimis), quae in praeparatione sunt, ut cl. auctor lectorem monet in hoc volumine. Quod autem diximus in secundo volumine recensendo, idipsum denuo repetere placet; scilicet, opus integrum fore valde aptum pro illis qui cursum theologiae completum sub unius professoris disciplina quatuor annis absolvere cupiunt. Etenim cl. auctor sic brevitatem et perspicuitatem curat, ut non desit vis argumentorum et copia rerum.

Tractatum de Verbo Incarnato dividit in tria capita, quorum primum est Christologia, alterum Soteriologia, et tertium agit de B. Maria Virgine et cultu Sanctorum. In primo capite distinctis articulis proponuntur veritas incarnationis (a. I), unio hypostatica (a. II), scholasticae explicationes unionis hypostaticae (a. III), consectaria quae ex unione hypostatica tamquam ex propria ratione proficiscuntur (a. IV) et tandem defectus ac perfectiones humanitatis Christi (a. V).

In capite secundo, articulus primus agit de necessitate et convenientia Incarnationis, secundus de satisfactione et merito Christi mediatoris, articulus autem tertius de triplici munere Christi secundum quod est sacerdos, propheta, rex.

In capite tertio primo loco venit maternitas divina B. Mariae Virginis et dignitas maxima Matris Dei; postea proponuntur et demonstrantur praerogativae B. Mariae Virginis (immaculata conceptio, perpetua virginitas, plenitudo gratiae et assumptio in caelum etiam secundum corpus), et tandem universalis mediatio eius cum appendice de S. Ioseph, sponso B. Virginis. Quartus et ultimus articulus huius capitis tractat de cultu Sanctorum.

Cum agitur de explicationibus scholasticis unionis hypostaticae (n. 105 sq.), cl. auctor diversas catholicorum opiniones explanat, quin tamen ipse ulli determinate adhaereat; putat enim nullam esse quae certitudinem plenam sibi vindicare possit, sed singulas esse magis vel minus probabiles. Quod attinet ad celebrem S. Thomae quaestionem *de unione Verbi incarnati*, admissa eius genuinititate, ut iam admittitur ab

omnibus, ait quosdam cum Caietano rem ita explicare ut S. Doctor retractaverit in III, q. 17, a. 2 quae prius dixerat in quaestione *de unione Verbi incarnati*. Sed si vera sunt quae (post hunc tomum P. Lercher) disserit P. Pelster [1], haec explicatio derelinquenda est; definitiva enim S. Thomae sententia desumi debet potius ex praedicta quaestione de unione Verbi incarnati, quam ex III parte Summae theologicae [2].

Tractatum de gratia absolvit duobus capitibus, alterum de gratia actuali, alterum de gratia habituali. Utrumque caput quatuor articulis constat. Nimirum, de gratiae actualis natura (a. 1), necessitate (a. 2), gratuitate et distributione (a. 3), ac de efficacia eiusdem (a. 4). Succedit caput alterum de natura et effectibus iustificationis (a. 1), de dispositionibus ad iustificationem (a. 2), de proprietatibus eius (a. 3), ac tandem de merito theologico (a. 4).

Ubi agitur de natura gratiae actualis, eam reponit in ipsis actibus vitalibus indeliberatis intellectus et voluntatis, reiecta quavis motione praemovente ac non vitali (n. 424 sq.). Efficaciam gratiae defendit secundum doctrinam Molinae; et recte statuit (n. 585) nullam esse differentiam realem inter molinismum et congruismum in explicanda natura gratiae efficacis; differentiam autem inter Molinam et Suarez ponendam esse in alia re, quae est de oeconomia gratiae, seu de praedestinatione adultorum ad gloriam ante vel post praevisa merita gratiae, et de praedefinitione actuum salutarium.

Forte aliquis desideret in tractatu de gratia actuali quaestionem de specificatione actuum salutarium. Hos actus esse intrinsecus supernaturales, et ad eosdem ponendos necessaria esse auxilia gratiae intrinsece supernaturalia, cl. auctor defendit cum communi theologorum sententia (n. 421, 447, 448); undenam tamen haec supernaturalitas ortum habeat, utrum ex solo principio efficiente, an ex obiecto formali, non

[1] Censet PELSTER Quaestionem *de unione Verbi incarnati* esse opus authenticum Angelici Doctoris ab eo conscriptum *post* quaestionem 17^{am} tertiae partis *Summae theologicae*. Cfr. « Archives de Philosophie », vol. III, cah. II, pag. 198 sq.; a quo non videtur dissentire P. SYNAVE O. P. in « Revue Thomiste », 1926, pag. 157-158 et in « Bulletin Thomiste », 1926, pag. 2 sq. Vide etiam PELSTER in « Scholastik », 1926, pag. 587 sq.

[2] Inter auctores qui sectantur sententiam P. Suarez de formali ratione hypostasis (n. 106 sq.), enumeratur (n. 110 in fine) P. Muncunill; qui tamen in hoc puncto dissentit a Suarez (vide MUNCUNILL, *de Verbi divini incarnatione*; Matriti, 1905, pag. 88-105), quamvis adhaereat doctori eximio in alia quaestione, a praecedente distincta, utrum nempe unio formalis inter Verbum et humanitatem sit aliquid realiter distinctum ab extremis unitis (vide eumdem MUNCUNILL, *loc. cit.*, pag. 128 sq.).

explicatur. Nec desunt alii theologi qui similem quaestionem tractant non ubi de gratia, sed ubi de virtutibus infusis agunt.

G. HUARTE S. I.

CANONICUS J. M. HERVÉ, S. TH. DR., IN MAIORE SEMINARIO BRIOCENSI PROFESSOR. — **Manuale theologiae dogmaticae.** Vol. IV. *De SS. Eucharistia, de paenitentia et indulgentiis, de extrema unctione, de ordine, de matrimonio, de novissimis.* — Parisiis, Baston, Berche et Pagis, 1926, in-8°, XII-686 pag.

Hic tomus quartus et ultimus finem imponit toti operi theologico quod cl. professor Hervé nunc iam absolvit.

Materia quam explicat in hoc volumine, amplissima quidem est, ut patet ex ipso titulo, sed singulae partes breviter expediuntur secundum auctoris propositum; quod aliud non est, quam librum textus tradere ex quo studiosi iuvenes haurire possint doctrinam solidam et securam.

Eminet in toto libro iusta partium proportio, delectus argumentorum, claritas expositionis. Intentio cl. auctoris praecipue dirigitur ad proponendas quaestiones dogmaticas; sed etiam sufficienter indicat diversas theologorum opiniones ad rationabilem intelligentiam dogmatum excogitatas, indicatis ubique auctoribus tum antiquioribus, tum recentioribus, apud quos eaedem inveniuntur latius et profundius investigatae. Propriam vero sententiam in quaestionibus disputatis ita praefert aliorum opinationibus, ut eam bonis argumentis munire curet, et adversarios aequissime semper tractet. Quapropter, etsi non omnes opiniones cl. auctoris nobis placeant, integrum tamen opus sincere commendandum censemus.

In tractatu de paenitentia deest quaestio de sigillo sacramentali; quam cl. auctor videtur explicandam relinquere professori theologiae moralis, etsi in ea inveniantur quaedam puncta quae non incommode patiuntur expositionem dogmaticam.

G. HUARTE S. I.

BERNARDUS I. OTTEN S. I. — **Institutiones Dogmaticae in usum scholarum.** Tomus VI: *de sacramentis paenitentiae, extremae unctionis, ordinis et matrimonii.* — Chicago, Typ. Loyolaea, 1925, in-8°, XVI-486 pag.

Praeter alios tractatus theologicos, ediderat cl. Otten anno 1923 institutiones dogmaticas de sacramentis in genere, baptismo, confirmatione et eucharistia (tom. V). Quae igitur in hoc tomo VI proferuntur de reliquis sacramentis, totam de hac materia tractationem perficiunt.

De securitate doctrinae, de expositione argumentorum clara et simplici, deque elegantia ac nitore typorum, iam antea locuti sumus (cfr. « Gregorianum », 1925, pag. 467). Eaedem optimae qualitates in hoc opere splendent. Nihil praeterea omittitur eorum quae alicuius momenti sunt; nisi forte dicas non satis esse explicata quaedam historica, sed cum dogmate valde connexa. Sic, ubi agitur de praxi Ecclesiae primis saeculis in remissione peccatorum omnibus vere paenitentibus concedenda (n. 83 sq.), nihil aut fere nihil dicitur sive de relapsis, sive de illis qui paenitentiam consulto differebant ad finem vitae; de quibus tamen omnibus peculiares adsunt difficultates. Neque etiam explicatur quaestio de sigillo sacramentali, de quo recentius non pauca scripta sunt. Idem dicatur de ministro ordinationis, ubi reticetur quaestio his temporibus agitata, num ex delegatione Rom. Pontificis simplex sacerdos possit conferre presbyteratum.

Sed haec et alia nonnulla proponet cl. auctor in futuris editionibus praeclari sui operis; neque enim omnia ab initio expediri possunt.

G. Huarte S. I.

TH. KOGLER O. F. M. — **Das Philosophisch-Theologische Studium der Bayrischen Franziskaner.** — *Ein Beitrag zur Studien- und Schulgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts.* (Franziskanische Studien, Beiheft 10). — Münster, Aschendorff, 1925, in-8°, XVI-104 S. Mk. 4,50.

K. behandelt zunächst die äussere Geschichte und Einrichtung der Studien in der 1625 von Italien aus gegründeten bayrischen Reformatenprovinz. In einem weiteren Abschnitt bespricht er die einzelnen Fächer der Philosophie und Theologie, um mit einer Charakterisierung der Unterrichtsmethode zu schliessen. Für weitere Kreise erweckt besonderes Interesse die eingehende Beschreibung des Schul- und Unterrichtsbetriebes, der in mancher Beziehung für das 17. und 18. Jahrhundert typisch ist. Das klar festgehaltene Ziel ist die Vorbildung für die praktische Seelsorge. Daher war die Philosophie völlig auf die Theologie eingestellt. In der Theologie aber wurde neben einem gründlichen Verständnis des dogmatischen und moralischen Lehrstoffes auch eine gute Ausbildung in der Kontroverse, der Kasuistik, dem kanonischen Recht und der Pastoral übermittelt. Der Skotismus war massgebend, jedoch nicht so, dass er einen gesunden Eklektizismus ausgeschlossen hätte. Als Exponent dieses gemässigten Skotismus, der durch positive Stoffe erweitert ist, kann die 1765-68 erschienene Dogmatik des Dalmatius Kick gelten, von der K. eine sehr lehrreiche,

allerdings im spekulativen Teil zu dürftige Analyse gibt. Auch der grosse Kanonist Reiffenstuel wird in seinem Wirken und Einfluss auf das Provinzstudium gewürdigt. Die Abschnitte über den Einfluss der Aufklärung bestätigen es wiederum, dass dieselbe für die Methode und die Erweiterung des Unterrichtes manches Gute gebracht hat. In der Wertung des alten Schulbetriebes dürfte K. gar zurückhaltend sein. Gewiss gab es bedeutende Mängel, zu ihnen gehörte aber wohl kaum die vom V. angenommene rein gedächtnismässige Ueberlieferung des Stoffes. Alles, zumal die Disputationen und die häufigen Casus conscientiae, war auf innerliches Verständnis und auf Schulung für die Praxis eingerichtet. Ob bei einem Vergleich zwischen dem zu Schluss gebotenen Lehrplan, der unter Einfluss der staatlichen Lehrordnung für Lyzeen entstanden ist, und der alten Schulordnung nicht der Gedanke auftaucht, dass in einzelnen Punkten letztere das Ziel der Vorbildung für die praktische Seelsorge besser erreichte?

F. Pelster S. I.

MICHAEL GATTERER S. I. — **Annus liturgicus** cum introductione in disciplinam liturgicam. Editio quarta emendata. Innsbruck, Rauch, 1925, in-16°, IV-420 pag. Mk. 6.

— **Das liturgische Tun.** *Grundsätze und Winke.* Innsbruck, Rauch, 1926, in-16°, 76 pag.

1. Le petit livre du P. Gatterer est trop connu et son titre dit trop clairement de quoi il traite, pour qu'il soit nécessaire de le présenter au public. Notre attention a été attirée surtout par l'introduction. Celle-ci comprend cinq chapitres qui ont successivement pour objet la définition de la liturgie, son histoire, les législateurs liturgiques, les livres liturgiques, les décrets de la sacrée Congrégation des Rites. Sous une forme très concise ces quelques chapitres contiennent beaucoup de choses et, mérite rare dans des résumés aussi compacts, leur exactitude est très satisfaisante. Le P. G. adopte la définition de la liturgie qui en fait le culte public de l'Eglise. Il a bien raison, mais il tombe aussitôt dans une inconséquence, très commune aux liturgistes qui définissent de même la liturgie, en voulant inclure dans la liturgie toutes les fonctions du ministère sacré, y compris celles qui tendent immédiatement à la seule sanctification des âmes. Le P. G. va jusqu'à y faire entrer le ministère de la parole, « que l'Eglise exerce en prêchant la parole de Dieu à tout le genre humain ». Si l'on donne à la liturgie la définition que propose le P. G., il faut avoir le courage d'exclure du domaine de celle-ci tout ce qui n'est pas acte de

culte. Or il n'y a d'acte de culte que celui qui tend *immédiatement* à rendre à Dieu l'honneur que nous lui devons (non pas à le *glorifier*, ce qui est autre chose). Ainsi parlent St Thomas et tous les théologiens.

2. L'action liturgique doit être faite avec précision, respect, piété et grâce. Le P. G. explique en quoi consiste ces qualités, à quelles conditions on les réalise. Vers cette réalisation convergent toutes les prescriptions des rubriques. Suivent quelques conseils pratiques sur le maintien du corps, le mouvement des mains, les révérences. Bref, un petit manuel de civilité liturgique. JEAN M. HANSSENS S. I.

ROBERT WILL. — **Le culte** (Etudes d'hist. et de philos. relig. fac. théol. prot. Strasbourg. Fasc. 10). — Strasbourg, Istra, 1925, in 8°, 458 pag. Fr. 60.

Ce travail dont le seul tome 1[er] compte 440 pages d'un texte assez serré prend dès maintenant les allures d'une vaste encyclopédie des questions cultuelles, posées par les manifestations diverses, collectives surtout, du sentiment religieux. Par son étendue, par la quantité et la diversité des lectures qu'elle suppose, la science de son auteur défie la concurrence. Son livre restera, à tout le moins, comme un répertoire précieux, à consulter chaque fois que l'on voudra savoir en quels termes se posait, avant 1925, tel ou tel problème cultuel, celui du rapport de la liturgie et du sermon p. ex., et quelle solution y apportaient les diverses confessions chrétiennes. De ce point de vue, il ne sera pas moins utile au professeur de théologie catholique qu'à son collègue de la faculté protestante.

M. Will porte au culte un intérêt très vif et très sincère; il en parle avec un respect et un sérieux auxquels on est heureux de rendre hommage, alors même que ses conclusions inspirées par des « préjugés » protestants, érigés en « postulats » scientifiques inconscients, nous obligent à lui fausser compagnie. Les limites imposées à un simple compte rendu ne nous permettent pas de résumer ici cet important travail. On trouvera ce résumé, fait par M[r] W. lui-même, dans le numéro juillet-août 1925 de la « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses » publiée par la faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg; c'est un article; il compte douze pages imprimées dans le petit caractère en usage pour la partie bibliographique de la Revue.

Pour donner au lecteur un soupçon au moins des idées exposées par M[r] W., disons que le culte *idéal* supposerait, selon lui, une synthèse *impossible*, celle des éléments *antinomiques*, enveloppés dans l'*es-*

sence même du culte. Le raccordement idéal de l'*objectivité* et de la *subjectivité* semble interdit au culte par sa *nature* même; il faut se contenter dès lors de développer les possibilités qu'offre sa situation *empirique*; notre devoir se borne à perfectionner, dans la mesure du possible, ses formes *historiques*.

Notre principale critique tiendra tout entière dans une formule d'une clarté toute scolastique; l'œuvrage de Mr W. est meilleur par sa cause matérielle que par sa cause formelle. Si l'on est philosophe par la netteté des concepts et par la vigueur du jugement critique, Mr W. sera meilleur historien, érudit plus informé, plus savant en somme que penseur conséquent et rigoureux. Disciple trop déférent, il n'a pas assez jugé ses maîtres: Schleiermacher, Heiler, Reitzenstein, Otto, etc. Ce défaut de critique entraîne un certain manque d'unité et de cohérence dans ses propres conceptions.

Il a raison p. ex. de maintenir fermement la différence *spécifique* de la religion et de la magie, mais il oublie cette différence *irréductible,* lorsqu'il voit une « survivance de la mentalité théurgique » dans « l'*opus operatum* » et dans la causalité instrumentale (morale ou physique) du sacrement catholique dont le ministre principal est le Christ. Quel catholique consentira à reconnaître son sacrement dans cette formule descriptive, empruntée du reste à un protestant: Le sacrement agira *donc toujours, quelle que soit la disposition morale des assistants* (pag. 55). Le théologien qui écrit cela ignore évidemment tout de la théorie de l'*obex* chez l'adulte et de la *reviviscence* « sublato obice » du sacrement. La science protestante devrait renoncer, une fois pour toutes, à un genre d'accusations qui, pour être stéréotypées, n'en sont pas mieux fondées. Causalité dans l'ordre transcendant et magie ne sont nullement synonymes: *While grace is conferred as a result of the sacramental action — ex opere operato,* — écrit un protestant, *it depends wholly and entirely on the will of God and not on the repetition of a formula or the mere performance of a correct rite* » et il en déduit la conclusion diamétralement opposée à celle de Mr W.: *The Christian sacraments depend for their spiritual efficacy on the moral disposition and co-operation of the recipients* » (« Theology », January, 1926, pag. 26-27). Voir dans l'*Opus operatum* une « *observance absurde* » (*o. c.*, pag. 54), c'est confondre religion et superstition, cause spirituelle et formule cabalistique, esprit et lettre. La confusion n'est aisée que pour ceux qui acceptent les théories hasardeuses de Lévy-Bruhl sur la « *mentalité prélogique* » des primitifs, Mr W. va jusqu'à écrire « *illogique* », interprétation formellement ré-

pudiée par l'auteur de « *La mentalité primitive* ». Nous touchons ici au plus grave défaut de l'ouvrage, l'imprécision dans les concepts fondamentaux conduisant à des confusions regrettables. Quel profit Mr W. n'aurait-il pu tirer de la lecture des questions 81-85, 91-96 de la IIa IIae de St. Thomas et du « *De virtute religionis* » de Suarez qui en reste un des meilleurs commentaires! Il eût tempéré, alors, sa notion trop *psychologique* de la religion ainsi que l'opposition trop marquée qu'il introduit entre la notion de *mystère* et de *révélation*; il n'eût certainement pas confondu *influence magique* et *puissance impétratoire* de la prière, ni fin de la *religion* (honneur de Dieu) avec fin de la *charité* (communion avec Dieu). En général, du reste l'ouvrage eût gagné en solidité à être moins à la remorque des historiens des religions, collectionneurs précieux de faits religieux mais logiciens déconcertants; sur les doctrines catholiques, il eût fallu consulter exclusivement des théologiens catholiques, les meilleurs, si possible; sur les exercices de St Ignace on ne cite pas Festugière en négligeant Brou; en matière de mystique on ne cite pas à la fois Joseph Maréchal et... Marcel Proust. C'est un des caractères de cet ouvrage qu'on y trouve à la fois le meilleur et le pire, le premier plus fréquemment que le second, et ce mélange lui donne son aspect un peu touffu, un peu bizarre qui fait penser à une hôtellerie cosmopolite hébergeant les membres d'un congrès mondial des religions...

Pour être juste, il faut ajouter qu'à côté de méprises qui étonnent le catholique, sur le sens des indulgences (pag. 86), sur la lévitation (que Mr W. semble confondre avec la vision, pag. 135, 356), sur l'origine de l'Angelus (pag. 366), sur l'essence de la mystique (pag. 410), le livre offre mainte page excellente sur l'esprit de sacrifice chez les catholiques (pag. 115), sur le sentiment du péché (pag. 268 et note 3), sur les rapports de l'art et du culte (pag. 292 et suiv.), sur le rôle liturgique de la prédication (pag. 315), sur le transcendentalisme nécessaire de l'objet religieux (pag. 411).

Quelques-unes seront sans doute d'une nouveauté piquante pour le lecteur catholique, celles p. ex. où Mr W. exalte la valeur cultuelle du *choral* protestant (pag. 283-294).

Pour le respect de la vérité qui perce dans la sincérité de certains aveux, l'auteur montre que son Luthéranisme s'allie à une parfaite intégrité scientifique. Il y a pour le protestant un méritoire courage à parler de « l'isolement qui est la rançon de l'individualisme protestant » (pag. 280) ou à reconnaître sans ambages que « jamais les offices catholiques ne sont délaissés ».

Contribution précieuse à l'étude de la vie religieuse collective, le travail de Mr W. a encore le grand mérite d'être un essai de *synthèse* dans un domaine où l'abondance des matières rendait une synthèse désirable à proportion même de sa difficulté. Que Mr W. améliore ses méthodes de travail en tenant compte des observations judicieuses et sympathiques qui lui ont été présentées de divers côtés; les deux volumes qu'il se propose de consacrer ultérieurement à « l'aspect phénoménal » et au « rôle social » du culte ne peuvent qu'y gagner en valeur scientifique permanente, indépendante de la vie ephémère de fragiles hypothèses. FRANÇOIS JANSEN S. I.

FRANCISCUS MARXUACH S. I. — **Compendium dialecticae, criticae et ontologiae.** — Barcinone, Subirana, 1926, in-8°, 288 pag.

In hoc brevi compendio vult cl. auctor exponere praecipuas quaestiones quae ad logicam et ontologiam pertinent. Cum ipse prospiciat sanam educationem philosophicam puerorum qui in gymnasiis instituuntur, per se patet singulas quaestiones pro dignitate non potuisse tractari. Intentio eius haec tantum est, ut adolescentuli iam inde ab initio rectos conceptus hauriant ex philosophia scholastica, et sic eorum mentes solide praeparentur ad respuendos multiplices errores nostrorum temporum. Indicantur nonnumquam in notis appositis damnationes Ecclesiae contra doctrinam relativismi, modernismi (cfr. pag. 88 et 104); etsi enim philosophus demonstrationes suas ex auctoritate Ecclesiae non accipiat, nihilominus philosophus catholicus respicere debet doctrinam Ecclesiae ut normam saltem negativam, a qua videlicet recedere non potest. G. HUARTE S. I.

DR. FRANC. WEGIER. — **Dyalektyka.** — Orchard Lake (Mich.), 1925.

Le Dr. Fr. Wegier, professeur de philosophie au séminaire polonais d'Orchard Lake (États Unis) destine son manuel de Logique même à ceux qui s'élancent à la conquête de la science philosophique en suivant la ligne de la moindre résistance. Il a désiré écarter deux écueils sur lesquels l'élan vers la science se brise. D'une part il s'est bien gardé d'abréger l'exposé de façon à supprimer certaines questions utiles ou nécessaires. En serrant trop les mots, on risque d'étouffer le sens. D'autre part il ne voulait pas trop s'étendre, pour ne pas imiter ceux qui, une fois convaincus que « bonum est diffusivum sui », aiment à prodiguer la sagesse en forme de nébuleuses.

L'auteur a parfaitement réussi à résumer en 122 pages presque tout ce qu'il y a à dire dans le domaine de la Logique mineure. Mais précisement ceci ne va point sans inconvénient. Il y a beaucoup trop de matière contenue dans ce petit volume. Il est peut-être à craindre que l'étudiant ne soit effrayé par ces broussailles de secondes intentions et ne s'arrête à mi-chemin sans avoir le courage de les parcourir toutes.

Pourtant ce livre fera un excellent manuel à condition toutefois qu'un professeur anime de vive voix les formules techniques. Autrement ce champ hérissé des figures syllogistiques découragera le jeune homme, même si « a big business » d'acquérir la science de raisonner juste l'attendait comme récompense après les épichérèmes et les enthymèmes.

La langue polonaise dans le livre se ressent un peu d'un climat étranger, mais elle ne saurait être taxée d'incorrection. Pour ce qui regarde les nombreuses fautes de typographie, le lecteur les corrigera facilement; je relèverai seulement qu'à la page 10 il faut lire: Nuckowski, et à la page 63 dans le schéma des propositions opposées il faut transposer O et I. BRONISLAS BOJULKA S. I.

D. ODON LOTTIN O. S. B. — **Le Droit Naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs.** *Commentaire historique de la 1ª 2ªᵉ, q. 94.* Extrait des « Ephemerides Theologicae Lovanienses » (juillet 1924, janvier et juillet 1925, avril 1926), 86 pag.

Sicuti ex ipso titulo apparet, clarissimus auctor in commentario suo doctrinam S. Thomae de lege naturali in historica quadam idearum concatenatione proponere intendit. Putat enim, et merito quidem, Doctorem Angelicum influxum praedecessorum suorum subiisse, hinc mentis eius intimam penetrationem impossibilem fore sine notitia exacta idearum, quas hac de re S. Thomas ex aliis accepit. Non putat auctor inquisitionem suam, inquantum antecessores Angelici Doctoris attinet, omni ex parte completam esse — multa enim scripta tum canonistarum tum theologorum medii aevi inedita hucusque manent — illud tamen, quod iam sciri potest, rationem sibi reddere permittit de complexu illo idearum, quas S. Thomas ad opus syntheticae constructionis prae manibus habuit. Lucubrationem suam R. P. Lottin tribus capitulis absolvit, ex quibus in primo de conceptu legis naturae apud iuristas tractat, in altero apud theologos Thomam praecedentes, denique in tertio, quod iterum in quatuor articulos dispescitur, in ipsius Angelici Doctoris mentem inquirit. Cui inquisitioni finem imponit brevi conclusione, in qua summa capita doctrinae Angelici de lege naturae proponit. Claudit totum iusta illa, ut videtur, observatione, etiam

fidelem S. Thomae discipulum sine ullo systematis damno recedere posse a quibusdam formulis hac in quaestione in operibus S. Doctoris occurrentibus, ut v. g., de inneitate communium principiorum legis, quae non tam ab illo, ut mentis suae adaequata expressio, quam potius a suis praedecessoribus procedunt.

De brevi illo doctissimi auctoris commentario illud dici potest, quod de omnibus eius scriptis dicendum est: in ipso purissimum illum perennis philosophiae spiritum cum sensu critico moderno perfectissime unitum apparere. Quod quidem opusculum illud multum lectoribus commendat. EDMUNDUS ELTER S. I.

D. ODON LOTTIN, O. S. B. — **L'intellectualisme de la Morale thomiste.** — Extrait de l'ouvrage « Xenia Thomistica », Rome, 1924, 17 pag.

Titulus huius lucubrationis obiectum eius clare enuntiat. Agitur de illa parte demonstranda, quam ratio in activitate morali hominis, secundum placita systematis thomistici, habet. Quod argumentum, licet pro peritis in scientia thomistica bene notum, in forma, in qua a clarissimo auctore exponitur, novum aspectum praebet. Res clare et succincta proposita cum facilitate legitur. EDMUNDUS ELTER S. I.

D. ODON LOTTIN, O. S. B. — **La définition classique de la Loi.** — *Commentaire de la 1ª 2ªᵉ, q. 90.* — Extrait de la « Revue Néo-Scol. de Phil. », mai et août 1925, 46 pag.

In hoc brevi commentario illius definitionis legis, quam S. Thomas Iª IIªᵉ, q. 90, a. 4 tradit, et quae pro classica vulgo habetur, R. P. Lottin non solum genuinum sensum Angelici Doctoris ex ipsis eius verbis, tum in hac quaestione contentis, tum in aliis locis operum Aquinatis de eodem tractantibus sparsis, eruere conatur, sed insuper per brevem analysim conceptus legis apud praedecessores Doctoris Communis determinare intendit, quem influxum hi in Aquinatem hac in re exercuerint, et quae elementa, et in qua forma, ad classicam eius definitionem suppeditaverint. Qui commentarius, quamvis ob difficultates technicas materiam non exhauriat, multum tamen lucis affert, non solum ad praelaudatam definitionem legis melius intellegendam, sed ad methodum quoque Angelici Doctoris, quam in vivo quasi demonstrat, plane perspiciendam. Quod quidem haud pro minimo haberi debet, quod lucubrationi huic valorem scientificum tribuit.

EDMUNDUS ELTER S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — **Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.**

A. — GENERALIA.

I. Encyclopaedica.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique sous la dir. de A. d'Alès. Fasc. publ. 1925: 21: Réforme — Restriction mentale et mensonge. Paris, Beauchesne.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. sous la dir. de E. Amann. Fasc. publ. 1927: 75-77. Luther-Marcellin.

II. Periodica.

Periodica aliqua enumerantur, quae praeter II, 137, III, 145, IV, 158, V, 149, VI, 166, VII, 157 citata in elenchis nostris occurrunt.

España y America.

Expository Times.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Braun J., Handlexikon der kath. Dogmatik. Freiburg 1926, Herder. IX, 356 p.

Heim K., Leitfaden der Dogmatik. 3. T.[3] Halle 1926, Niemeyer. III, 98 p.

Jugie M., Theologia dogmatica christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Tom. I. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes. Paris 1926, Letouzey et Ané. 727 p.

Ioseph a Spiritu Sancto, Cursus theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divisus. Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus a Fr. Anastasio a S. Paulo exacta. Tom. II. Brugis, Beyaert. — Cf. E. Raitz von Frentz: Greg. 6 (1926) 609-611.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum. Theologia in genere.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Sartori A., Propedeutica alla storia del dogma. Torino 1926, Marietti, VIII, 90.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Batiffol P., Le Siège Apostolique (359-451). Paris 1924, Gabalda. VII, 624 p. 12°.

Elert W., Die Lehre des Luthertums im Abriss. — Cf. R. H. Murray: Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 89-90.

Fuchs H., Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Iôhannàn I. hgb. übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht. Mohlberg-Dürker, LXXXII, 68 p.

Grabmann M., Kard. Guilelmus Petri de Godino († 1336) und seine Lectura Thomasina: Div. Thom. 4 (1926) 385-403.

Hinnisdaels G., L'Octavius de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertullien. Bruxelles 1924, Lamertin. 139 p.

Jansen B., Der Kampfun Augustin im 13. Jahrhundert: St. d. Zeit 111 (1926) 91-96.

Johnson G., The perfection of Scripture: Princ. theol. Rev. 23 (1925) 529-543.

Kees H., Totenglauben und Jenseits vorstellungen der alten Aegypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des mittleren Reiches. Leipzig 1926, Hinrichs. XI, 459 p.

Landgraf A., Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar: Div. Thomas 4 (1926) 40-54. 327-350. 467-480.

Merk A., Der armenische Irenaeus Adversus Haereses: Zts f. kath. Theol. 50 (1926) 481-514.

Thomas de Vio Cai., De divina institutione pontificatus romani (1521). Corp. Cath. n. 101). Hgb. von F. Lauchert. Münster 1925, Aschendorff. XXIV, 110 p.

Lenz J., Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Trier, Paulinusdruckerei. — Cf. I. F. de Groot: Greg. 8 (1926) 593-595.

Maric J., Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I. Zagreb, Tip. Archiep. — Cf. I. F. de Groot: Greg. 8 (1926) 595-597.

Ricciotti G., Sant'Efrem Sirv. Torino, Marietti. — Cf. I. F. de Groot: Greg. 8 (1926) 597-599.

Rivière J., Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, Gabalda. — Cf. J. R.: Greg. 8 (1926) 608-609.

Walter J. de, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum Libri Quatuor. Vindobonae, Haim. — Cf. F. Pelster: Greg. 8 (1926) 601-604.

Lechner J., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. (Münchener Studien zur hist. Theol. H. 5). München, Kösel-Pustet. — Cf. H. Weisweiler: Scholastik 2 (1927) 98-101.

Zellinger J., Studien zu Sevesian von Gabala. Münster 1926, Aschendorff. VII, 184 p.

V. Theologia Fundamentalis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Pesch Chr., De inspiratione Sacrae Scripturae. Ed. pr. it. — Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae. Friburgi 1926, Herder XI, 653 et VI, 91 p. — Cf. H. Dieckmann: Schol. 2 (1927) 93.

Schultes R., De Ecclesia. Paris, Lethielleux. — Cf. M. Benz: Div. Thom. 4 (1926) 366-371. Theol. pr. Quart. 80 (1927) 200.

b. Quaestiones particulares.

Amor R. A., Los problemes fundamentales de la filosofia y del dogma. Santiago di Compostella 1926, Eco di Santiago.

Buysse P., Vers la croyance. Lille, Soc. S. Augustin.

id. Vers la foi Catholique. Bruges, Beyaert. — Cf. J. Danils: Studien 58 (1926) 399-400.

Cerfaux L., Saint Paul et l'unité de l'Eglise: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 657-673.

Duhm H., Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A. T. Tübingen 1926, Mohr. vi, 218 p.

Holtzmeister U., Sensus exclusivus et praecisivus in S. Scriptura: Bibl. 7 (1926) 170-182.

Lanslots D. J., The primitive Church or the Church in the days of the Apostles. Herder, St. Louis. — Cf. Eccl. Rev. 85 (1926) 452-453.

Lohmeyer E., Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Leipzig, Teubner. — Cf. H. Dieckmann: Theol. Rev. 25 (1926) 443-446.

Segarra F., Definiciones « Ex Cathedra »: olvidadas?: Est. Ecl. 5 (1926) 438-442. 6 (1927) 96-103.

Van der Heeren A., De honestate consectario inspirationis: Coll. Brug. 26 (1926) 172-180.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Böhm O., Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas: Div. Thom. 4 (1926) 319-326.

Farnell L. R., The attributes of God. Oxford, Clarendon Pr. — Cf. A. G. Widgery: Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 75-78.

Friethoff C., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin: Div. Thomas 4 (1926) 71-91. 280-302. 445-446.

Garrie A. E., The Christian doctrine of the Godhead; or the Apostolic Benediction as the Christian Creed. London, Hodder. — Cf. A. G. Widgery: Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 78-80.

Lennerz H., Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg, Herder. — Cf. F. Sladeczek: Schol. 2 (1927) 94-95.

Mulders A., Van den eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer. Antwerpen 1926, Standaard-Boekhandel. x, 129 p.

Otto W. F., Die altgriechische Gottesidee. Berlin 1926, Weidmann. 26 p.
Pinard de la Boullaye H., L'origine du monothéisme. Riv. di Filosofia Neo-Scol. 17 (1925) 257-269.
Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee. I. Bd. Hist. — Kritischer Teil. 2. starkverm. Aufl. XL, 832 p.
Söderblom N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. 2. Aufl. hgb. von Snebe. Leipzig 1926, Hinrichs. XV, 361 p.
Van Crombrugghe C., De lumine gloriae: Coll. Gand. 13 (1926) 159-162.
id., De non-impossibilitate beatifione visionis: ibid. 163-164.

2. *De Deo Trino.*

Roko, Differentiae inter conceptus Patrum Graecorum et scholasticorum de Trinitate. Bog. Smotra 14 (1926) 1-16.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. Quaestiones particulares.

1. *Creatio.*

Harvy F. d', Science and creation. The christian interpretation, London 1925, Longmans. 132 p.
Post L. M., Die kath. Wahrheit nach der Summa des hl. Thomas von Aquin. I. Teil. Gott, Schöpfung, Weltregierung. Münster 1926, Aschendorff. v, 224 p.

2. *Homo.*

Deimel A., Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen: Orient. 16 (1925) 90-100.
Hamann A., Herkunft des Menschen. Hamburg 1925, Ag. des Ranhen Hauses. 95 p.
Kayser L. S., The problem of man's origin: Bibl. Sacr. 82 (1925) 146-157.
Ude J., Kann der Mensch vom Tiere abstammen? [2] Graz 1926, Styria. 164 p.

3. *Elevatio.*

Van Crombrugghe C., Exponitur conceptus ordinis supernaturalis: Coll. Gand. 13 (1926) 106-110.
id., De relatione quae exsistit inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem: ibid. 110-114.
Waffelaert G., De supernaturali contemplatione divina, acquisita et stricto sensu infusa: quomodo inter se differant: Coll. Brug. 26 (1926) 441-446.

4. *Peccatum originale.*

Becker B., Zur Theodizee der Erbsünde: Theol. pr. Quart. 79 (1926) 748-759.

VIII. De Verbo Incarnato.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Bultmann R., Jesus. Berlin, Deutsche Bibliothek. — Cf. E. C. Hoskyns: Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 106-109.

Cave S., Revent thought on the doctrine of the Person of Christ: Exp. Tim. 37 (1926) 247-254.

Clavier H., Le Christ de l'expérience. Etude psychologique et dogmatique. Paris 1925; Fischbacher.

Delaye E., Le Christ mystique: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 721-733.

Gallemand H., La rédemption dans les écrits de S. Anselme et d'Abélard: Rev. Hist. Rel. 3 (1925) 212-241.

Lamiroy H., De mysterio Incarnationis: Coll. Brug. 26 (1926) 451-457.

Mingoja D., De Unione Hypostatica. Catania. Casa edit. F. Battiato. — Cf. C. I. C. Eccl. Rev. 85 (1926) 553-554.

Steinmann A., Die jungfräuliche Geburt des Herrn [3]. (Bibl. Zfrg. VIII, $^{7}/_{8}$). Münster 1926, Aschendorff. 72 p.

Thurston H., The testimony of Josephus to Christ: Eccl. Rev. 85 (1926) 6-16.

Weigl E., Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites. München, Kösel-Pustet. — Cf. W. Telfer. Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 69-72.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Bárcena F. A., El estado de Cristo glorioso según los escritos de San Pablo, Est. Ecl. 5 (1926) 373-389.

Lepidi A., Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique de Jésus. Paris 1926, Téqui VII, 55 p.

Van Imschoot, De tentationibus Domini: Coll. Gand. 13 (1926) 155-159.

3. *De opere Christi.*

Mac Donald A., When did Christ's Passion begin?: Eccl. Rev. 85 (1926) 16-23.

Vitti A., Christus-Adam. De Paulino hoc conceptu interpretando eiusque ab extraneis fontibus indipendentia vindicanda: Bibl. 7 (1926) 121-145.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bittremieux G., De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. Brugis, Beyaert. — Cf. A. Teetaert: Et. Francisc. 39 (1927) 106-110.

Campanale A., La mediazione universale di Maria e il suo vero culto nel mistero della visitazione. Casale Monferrato 1925, Pezzana 32 p.

Garcia Dolsé A., La mediación universal actual de la Virgen Maria: España y America 23 (1926) 175-189.

Gillmann F., Zum Problem der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä: Archiv f. kath. Kirchenrecht 105 (1925) 475-480.
Vilain R., Notes sur Marie-Médiatrice: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 748-776.

IX. De Gratia.

b. Quaestiones particulares.

1. *De gratia sanctificante.*

Delaye E., La vie de la grâce: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 561-578.
id., L'onction du Saint Esprit: ibid. 53 (1926) 641-656.
Feckes C., Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. (Beiträge z. Theol. hgb. von Diekamp-Stapper 7). Münster 1926, Aschendorff. xvi, 152 p.
Jean de Saint-Thomas, Les dons du Saint-Esprit: La vie spir. 14 (1926) 69-84.
Zigon F., Der Begriff der caritas beim Lombarden und der hl. Thomas: Div. Thom. 4 (1926) 404-424.

2. *De gratia actuali.*

Garrigou-Lagrange H., La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles: Rev. Thom. nouv. sér. 9 (1926) 160-173.
Marín-Sola F., Nuevas observaciones acerra del sistema tomista sobre la moción divina: Ciencia Tom. 18 (1926) 321-397.
id., Respuesta a algunas objeciones acerra del sistema tomista sobre la moción divina. Madrid 1926, Tip. « Revista de archivos, bibl. y museos ». 78 p.
Raus J. B., La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code. Lyon, Vitte. — Cf. H. Lange: Schol. 2 (1927) 95-98.

X. De Virtutibus. De Actibus humanis.

b. Quaestiones particulares.

1. *De fide.*

Deneffe A., Fides pia et sententia pia: Schol. 2 (1927) 53-77.
Hatch W. H. P., The idea of faith in Christian Literature. Strasbourg, Impr. Alsacienne. — Cf. W. Telfer: Journ. Theol. Stud. 28 (1926) 73-74.
Solá G., Intelectualismo de la Fe: Res. Ecl. 18 (1926) 381-384.
Kolbe D., The four mysteries of the faith. London, Longmans. — Cf. M. de la Taille: Greg. 7 (1926) 600-601.
Straub A., Analysis fidei. Innsbruck, Rauch. — Cf. B. Dörholt: Div. Thom. 2 (1924) 488-494. 4 (1926) 107-113.

2. *De spe.*

Mersch E., La sainte vertu d'Espérance: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 776-785.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Verhaar J. P., Tractatus de Sacramentis II., quem praesertim ex annotationibus G. van Noort conc. Hilversum 1926, Brand. 175 p.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Solá G., Instituyó Jesucristo en especie todos los sacramentos?: Res. Ecl. 18 (1926) 522-525.

2. *Baptismus.*

Spacil Th., Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento Baptismi. Romae, Inst. Orientale. — Cf. I. F. de Groot: Greg. 7 (1926) 599-600.

3. *Eucharistia.*

Brosnan B., The sacrifice of the New Law. London, Burns, Oates a. W. — Cf. A. Mac Donald: Eccl. Rev. 85 (1926) 548-553.

Kramp J., Die Opferanschauungen de röm. Messliturgie [2]. Regensburg, Pustet. — Cf. P. Schepens: Nouv. Rev. Théol. 53 (1926) 790-791.

4. *Paenitentia.*

Fanfani L., De indulgentiis. Torino 1926, Marietti, xii, 152 p.

Villanova Th., Tractatus de satisfactione sacramentali: Oeniponte 1926, Rauch. 94 p.

Xiberta F. M., La doctrina de Origenes sobre el sacramento de la Penitencia: Res. Ecl. 18 (1926) 509-518.

5. *Extrema Unctio.*

Kilker A. J., Extreme Unction. Washington, D. C. — Cf. Eccl. Rev. 85 (1926) 451-452.

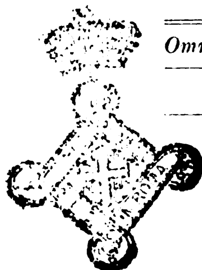
6. *Matrimonium.*

Rouzig L., Dieu et le mariage. Paris 1926, Lethielleux. xvi, 278 p. 32°.

XII. De Novissimis.

Mieres M. de, El dogma de la communió de los Santos: Est. Franc. 37 (1926) 161-171.

Fr. S. Mueller S. I.



 Probantibus Superioribus ecclesiasticis

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1927 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.

P. AMÉDÉE TEETAERT ORD. CAP. — **La Confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle.** Etude de théologie positive (Univ. Cath. Lovan. Dissert. ad gradum magistri in Fac. Theol. Series II, Tom. 17). — Bruges, Beyaert; Paris, Gabalda, 1926, in-8°, 508 pag.

LEONE TONDELLI. — **Gesù nella storia.** *Al centro della critica biblica.* — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, xv-306 pag. L. 10.

SAC. GIOVANNI ZANCHETTA. — **La regalità del Cristo.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, 196 pag. L. 8.

S. BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO. — **Opuscoli mistici** volgarizzati dal latino con introduzione del P. AGOSTINO GEMELLI. — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, 531 pag. L. 20.

DR. P. KARL SCHMID O. S. B. — **Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften.** Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Engelberg, Verlag der Stiftsschule, 1925, in-8°, vii-356 pag.

DR. FRANZ KATZINGER S. I. — **Menschliches Freiheitsbewusstsein** (Philos. u. Grenzwiss. I, 6). — Innsbruck, Rauch, 1926, in-8°, 91 pag. Mk. 3,40.

VICTOR CATHREIN S. I. — **De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis.** *Brevis commentarius in Summae Theol. 1. 2, q. 18am ad q. 21am* (Mus. Lessianum, Sect. philos., 9). — Louvain, 1926, in-8°, 148 pag. Fr. 8,50.

DOM GREGORI Mª SUNYOL O. S. B. — **Introducció a la Paleografia Musical gregoriana.** — Abadia de Montserrat, 1925, in-4°, ix-409 pag.

R. P. JEAN-BAPTISTE RAUS, C. SS. R. — **La Doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code.** *Etude théologique-canonique.* — Paris-Lyon, Vitte, 1926, in-12°, 132 pag. — Vide pag. 111.

P. FR. BEN. H. MERKELBACH O. P. — **Quaestiones de Castitate et Luxuria** quas in utilitatem cleri proposuit. — Liége, « La Pensée Catholique », 1926, in-8°, 103 pag. L. 10. — Vide pag. 116.

GEREMIA BENTHAM. — **Deontologia.** Versione di estratti con introduzione, note, apprezzamento critico e appendice sull'opera di Cesare Beccaria a cura di ANTONIO COJAZZI (Letture di filosofia, 17). — Torino, Soc. Editr. Internazionale, 1926, in-12°, 139 pag. L. 6.

WALTER SIERP S. I. — **Ein Apostel des inneren Lebens Wilhelm Eberschweiler S. I.** — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-12°, xvii-286 pag.

IOSEPHUS GREDT O. S. B. — **Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae.** II. *Metaphysica. Ethica.* Ed. 4ª aucta et emendata. — Friburgi Brisg., Herder, 1926, in-8°, xvii-465 pag.

ATHANASIUS WINTERSIG O. S. B. — **Die Väterlesungen des Breviers** übersetzt, erweitert und kurz erklärt. 3e Abt. *Sommer u. Herbstteil.* 1. *Proprium de tempore.* 1e u. 2e Aufl. — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-12°, xi-312 pag.

FREDERICK J. E. WOODBRIDGE. — **The Realm of Mind.** *An Essay in metaphysics.* — New York, Columbia Univ. Press, 1926, in-12°, ix-141 pag. Doll. 1,75.

DR. CARLO FABRICOTTI. — **Commenti Tomistici** (De Veritate - Quaestio I) [Opuscoli fiorentini XIV]. — Firenze, Pratesi, 1926, in-12°, 178 pag.

Anno VIII. Mense Iunio 1927 Vol. VIII - Fasc. 2.

"Gregorianum,,

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Recensiones.

Chronica.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
Via del Seminario, 120



Louvain et Rome [1]

Summarium. — Praeclarae Universitatis Lovaniensis, anno 1425 a Martino V erectae, cuius iam instant festa iubilaria, qualis fuerit semper devotio erga Sanctam Sedem meminisse iuvabit. Sane, ut iam scribebat Erasmus, « frequentia nulli cedit hodie, praeterquam Parisianae... Nec alibi felicior ingeniorum proventus, nusquam professorum maior aut paratior copia », (magnos quippe viros in omnibus scientiarum disciplinis aluit), eius tamen praecipua laus haec est quod, haereticis erroribus profligatis, fidem in Belgio sanctam integramque servavit, et iura Romanorum Pontificum, tum contra Reformatores, tum contra Gallicanos, indefesso zelo defendit. Adversus Lutherum, actis academicis et publicis censuris Primatum et doctrinale magisterium Sedis Romanae Facultas theologica vindicavit, doctoresque eius, praecipue Iacobus Latomus, Ioannes Driedo, Ruardus Tapperus, Thomas Stapletonus, aliique multi opera praeclara, in quibus iura pontificia magna scientia demonstrarent, ediderunt. Nec minus fortiter adversus eruditos, ut Launoium, qui « superioritatem Concilii supra Papam », adstruere conabatur, et infaustam Cleri Gallicani, anno 1682 editam, Declarationem, in aciem prodierunt Lovanienses, adeo ut semper ab initio usque ad hodiernum diem Academia Lovaniensis de Romana Sede bene merita sit.

L'Université de Louvain célèbre en ce mois de Juin le cinquième centenaire de sa création. Pendant cinq siècles elle a rendu les services les plus éminents, non seulement à la cause de la science, mais encore à la patrie comme à l'Eglise [2]. La fondation de l'Université, en effet, a assuré à nos provinces l'autonomie intellectuelle, et plus que toute autre institution, elle a con-

[1] Ut exeunte a. 1926 nuntiavimus, hic est quingentesimus annus ex quo « Studium Generale Lovaniense », scholas suas instauravit. Diebus 28 et 29 huius mensis iunii celebratur fausti illius eventus commemoratio. Gratulationes quidem et vota nostra deferet Athenaei Gregoriani Delegatus, praesensque dicet quanto studio quantaque benevolentia clarissimam Universitatem prosequamur. Verum gratissimum nobis est quod etiam hunc primum articulum lectoribus nostris offerre possumus in quo merita peculiaria facultatis theologicae Lovaniensis praeclare demonstrantur. N. R.

[2] Van der Essen, *Une Institution d'enseignement supérieur sous l'Ancien Régime.* Bruxelles, 1921.

tribué à former l'âme belge. En même temps elle a puissamment aidé à l'unification de nos provinces et ainsi préparé la patrie belge d'aujourd'hui. Par les grands hommes qu'elle a produits dans toutes les sphères du savoir humain, elle fut un élément de progrès et de culture supérieure, et la renommée de ses professeurs a ajouté un fleuron à notre gloire nationale [1]. Bien plus, en un temps où notre patrie, rattachée à la lointaine Espagne ou à l'Autriche, perdait toute importance politique, l'éclat de l'enseignement de Louvain, comme le génie de nos artistes, ont constitué notre seule grandeur. Enfin, et ceci nous touche davantage, par sa faculté de théologie elle fut un boulevard de l'Eglise contre l'hérésie dans l'Europe du Nord, et c'est à elle surtout que la Belgique doit d'avoir conservé sa foi catholique, dans le passé, comme dans le présent.

L'enseignement théologique de Louvain se caractérise, me semble-t-il, par les traits suivants: le réalisme dans la philosophie: l'ancienne université fut une des rares écoles qui ne se sont pas laissé contaminer par le nominalisme [2]; ensuite par ses tendances pratiques. Sans se désintéresser, en effet, des questions plus spéculatives, les esprits à Louvain se tournèrent plus volontiers vers les questions morales et pastorales, et, surtout depuis la naissance du Luthéranisme, vers l'apologétique et la controverse. Bien que l'ancienne Université ait produit de grands exégètes, comme Es-

[1] Citons quelques noms: dans la faculté des arts, outre Erasme qui séjourna longtemps à Louvain, sans jamais avoir été professeur, mais y fonda le collège des Trois-Langues; son ami Jean de Palude; l'historiographe Grammaye et Nicolas Vernulaeus; Nicolas Clénard, professeur d'hébreu et de grec; J. L. Vivès, professeur de Lettres latines; Rescius, professeur de grec; C. Goclenius, de latin; A. Masius de syriaque; G. Morillon de grec. Pour les sciences: Paul de Middelbourg, Albert Pighius, Gemme Frisius, Gérard Mercator et Minckelers, inventeur du gaz de houille. Faculté de médecine: Jean Heetvelt, Pierre Bruegel, botaniste célèbre, André Vésale, le créateur de l'anatomie, Jason a Pratis et surtout Réga, qui organisa un jardin botanique et un musée d'anatomie. Droit: Jason a Mayno, Gabriel Mudeus, Diodore Tulden, François Craenevelt, Joachim Hoppérus, Jean Vendeville, Pierre Peckius. Voir Van der Essen, *op. cit.*, pag. 102, 118, 122.

[2] Fr. Ehrle S. I., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia.* Munster, 1925, pag. 157-162; 290-298.

tius et Jansenius de Gand, des érudits et des historiens remarquables, comme Molanus, Lupus, et bien d'autres, c'est cependant dans ces branches qu'elle a créé les œuvres les plus renommées et s'est acquis une gloire durable.

Dans cet article, faute de temps et d'espace, nous nous bornerons à étudier un aspect particulier de cette magnifique œuvre de controverse; la splendide défense des droits pontificaux, que les anciens Louvanistes opposèrent aux protestants d'abord, puis aux gallicans.

L'attitude de Louvain se dessine nettement dès les premières années de sa fondation. Tandis que l'Université de Paris défendait avec acharnement la supériorité du Concile sur le Pape, prenant la direction de ce mouvement d'opposition au Saint Siège qui allait aboutir à la publication, en 1438, des articles schismatiques, connus sous le nom de Pragmatique sanction de Bourges, la faculté de Louvain, érigée par Eugène IV, en 1431, resta inébranlablement fidèle au Pontife Romain, pendant toute la période troublée du Concile de Bâle [1]. A ce Concile, d'abord légitimement assemblé, l'Université envoya trois députés: Nicolas de Midi, Henri Rotheri et Jean Flamengi. Leur rôle dans le synode nous est mal connu. Mais dès que le Concile se fut mis en révolte ouverte contre Eugène IV, l'Université rappela ses docteurs et, malgré toutes les instances de l'assemblée, refusa d'en envoyer d'autres [2]. Notons que ce fut un professeur de Louvain, le docteur Guillaume de Bont, qu'Eugène députa au duc de Bretagne pour le détacher du parti de l'antipape Félix.



Sans méconnaître la fidélité de l'Alma Mater envers le pape, les gallicans, et en particulier Bossuet, ont prétendu qu'elle avait été favorable aux idées conciliaires de Constance et de Bâle. A cette occasion ils font le plus grand éloge de la faculté et ren-

[1] P. Fr. De Ram, *De Laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt,* Louvain, s. d., pag. 3. — H. De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain,* 1911, pag. 35-36, 87-88. — Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles,* t. VII, Paris, pag. 663 suiv. — Baudrillart, *Bâle,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, t. II.

[2] De Ram, *op. cit.*, pag. 26. — De Jongh, *op. cit.*, pag. 35.

dent témoignage de sa célébrité [1]. Il est assurément probable que les idées gallicanes rencontrèrent quelques sympathies à Louvain. On peut le conjecturer pour Midi, qui enseigna de 1432 à 1434, et pour Antoine Recanati, qui professa de 1434 à 1441, tous deux docteurs de Paris [2]. Cependant l'influence des idées françaises ne put être prépondérante; car ces docteurs ne séjournèrent que quelques années à Louvain et depuis lors jusqu'en 1460, aucun docteur parisien n'occupa plus de chaire de théologie; d'autre part dès 1433, avec Jean de Winningen, les dominicains entrent à l'Université et l'influence de Cologne élimine celle de la Sorbonne [3]. En effet, en 1435, arrive à Louvain Heimeric de Campo (Van de Velde), recteur et vice-chancelier de l'Université de Cologne, qui avait défendu les droits du Saint-Siège et composé plusieurs écrits en faveur d'Eugène IV contre les attaques conciliaires. Il enseigna jusqu'à sa mort, survenue en 1460, et fut élevé cinq fois à la dignité rectorale [4]. Nous pouvons donc l'en croire, lorsqu'en 1448, devant le légat de Nicolas V, il vantait la fidélité que l'Université avait toujours témoignée à Eugène IV et à son successeur, et renouvelait, au nom de la docte Compagnie, la ferme résolution de ne pas se laisser détourner, par les émissaires du Concile, de l'obéissance pleine et entière qu'elle avait toujours professée envers Rome [5]. L'Université tint parole.

Toutefois cet attachement si profond pour le Pontife romain ne semble pas avoir empêché quelques hésitations au sujet de l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife. Pijper affirme que le professeur Henri de Zomeren [6], qui commença son enseignement

[1] *Defensio declarationis cleri gallicani.* Appendix, dans les œuvres de Bossuet, Paris, Vivès, 1865, t. XXII, pag. 496.

[2] De Jongh, *op. cit.*, pag. 36, 37, 87.

[3] *Ibid.*, pag. 37.

[4] E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain,* 1903, t. II, pag. 163. — H. Hurter S. I., *Nomenclator Litterarius,* t. II, 1906, col. 892. — De Jongh, *op. cit.*, pag. 38.

[5] De Ram, *op. cit.*, pag. 27.

[6] De Jongh, *op. cit.*, pag. 59, 79. — Reusens, *op. cit.*, pag. 282. — Hurter, *op. cit.*, col. 891.

en 1460, la nia carrément[1]. Je n'ai pu vérifier le bien-fondé de cette accusation, mais elle est vraisemblable, vu que ce docteur fit ses études théologiques à Paris. Adrien d'Utrecht, une des plus pures gloires de Louvain, aussi célèbre par la solidité de sa doctrine que par les hautes charges qu'il exerça[2], s'est au moins exprimé très incorrectement sur la matière[3]: ce qui ne l'empêcha pas d'être considéré comme une lumière de l'orthodoxie et de devenir pape sous le nom d'Adrien VI. Et il n'y a pas lieu de s'étonner. Ces docteurs écrivaient au lendemain des conciles de Constance et de Bâle, où l'on avait vu des papes accusés d'hérésie. De plus la notion de « *locutio ex cathedra* » et, par conséquent, la distinction entre les actes ordinaires du magistère pontifical et les définitions proprement dites n'avaient pas encore été scrutées avec soin. Aussi bien, ces assertions, qui, d'ailleurs, ne sont faites qu'en passant, ne semblent avoir étonné ni scandalisé personne, à cette époque. Dans la suite, les attaques des hérétiques forceront les disciples de ces grands hommes à approfondir le dogme de l'infaillibilité dont Louvain sera bientôt un des champions les plus décidés.

L'époque la plus glorieuse pour l'Alma Mater fut celle de sa lutte contre l'hérésie Luthérienne. La première parmi les corps constitués la faculté de Théologie de Louvain prit des mesures pour enrayer le mouvement, et dès le 7 novembre 1519 elle condamnait une série de propositions tirées des premiers livres du moine de Wittenberg, à l'unanimité de ses docteurs. Cette sentence fut rendue non seulement par les ennemis d'Erasme, comme le fougueux carme Nicolas d'Egmont, mais par les amis même de l'humaniste, comme Dorpius et Driedo.

L'histoire des luttes mouvementées de la faculté de théologie avec Erasme et Luther a été bien racontée par De Jongh, et le

[1] F. PIJPER, *Bibliotheca reformatoria neerlandica.* La Haye, 1909, t. VI, pag. 16, note.

[2] P. RICHARD, *Adrien VI,* dans le *Dictionn. théol.*, t. I, col. 459. — HURTER, *op. cit.*, col. 1217.

[3] *Quaestiones in IV Sententiarum,* Paris, 1516. *De confirmatione,* art. 3, fol. XVIII v. De nombreux auteurs ont essayé de montrer qu'Adrien VI ne s'est pas trompé en la matière; voir l'excellent ouvrage de REUSENS, *Syntagma doctrina theologica Adriani VI,* Louvain, 1862.

R. P. de Moreau vient de publier une étude remarquable sur cet épisode glorieux [1]. Cette histoire sort du cadre de notre travail; nous devons nous contenter d'exposer la brillante défense des droits du Souverain Pontife entreprise par les docteurs de Louvain, qui leur valut les plus violentes attaques de la part des ennemis de Rome, comme les plus beaux éloges des orthodoxes. Saint Canisius, qui eut des relations personnelles avec eux et lut attentivement leurs œuvres, écrivait: « His adiungo, ex Belgio, *nobis divinitus oblatos*, Latomum, Driedonem, Phighium, Ruardum, Hesselium, Sonnium, Tiletanum... » [2].

Comparant la censure louvaniste de 1519, qui ne stigmatisait pas les erreurs de Luther touchant le primat romain [3], avec celle de Cologne de la même année [4], qui les répudiait, certains auteurs ont cru pouvoir conclure de ce silence, que les Louvanistes n'admettaient pas la primauté *ex iure divino*, ou du moins, ne se scandalisaient guère des audaces du moine en cette matière [5]. Cette conclusion ne repose sur aucun fondement [6], car tous les théologiens de Louvain professaient ce dogme, et leurs écrits en font foi. Au reste, en 1544, la faculté rédigeait une double liste de thèses, énonçant succinctement les principales vérités qu'il était nécessaire surtout de prêcher au peuple; la seconde, plus brève et en style « plus populaire » fut souvent réimprimée et Pie VI l'invoquait encore pour prouver, contre le concile de Pistoie, les prérogatives papales [7]. Or dans ce double formulaire la doctrine de

[1] De Jongh, *op. cit.*, pag. 187-268. — E. de Moreau S. I., dans la « Nouvelle Revue théologique » de juin 1927.

[2] Dans son *Commentatorium de Verbi Dei corruptelis*, Ingolstadt, 1583, pag. 192. Reproduit par O. Braunsberger S. I, *B. Petri Canisii epistulae et acta*, Fribourg, t. VIII, 1923, pag. 587. Voir aussi *ibid.*, t. I, pag. 39, 49; t. II, pag. 72-78, 126-127; et t. VIII, pag. 272-274.

[3] P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, t. IV, Gand, 1900, pag. 14-16.

[4] *Ibid.*, pag. 12-13.

[5] F. Pijper, *Bibliotheca reformatoria...*, t. III, 1905, pag. 88-89.

[6] De Jongh, *op. cit.*, pag. 219.

[7] De Ram, *Disquisitio de dogmatica declaratione a theologis Lovaniensibus edita, anno 1544*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Bruxelles*, t. XIV, 1841. La formule plus longue a été éditée par De Jongh, *op. cit.*, pag. 81* et suiv.

la primauté et celle du pouvoir doctrinal des papes est clairement énoncée :

« XL. Una est catholica Christi veraque Ecclesia quae... etiam puri verbi purum et verum sensum et in universum retinet et suscipit quidquid de fide et religione tradidit, tradit et traditura est cathedra Petri, sive apostolica supra quam ut firmam petram ita aedificatur a Christo sponso suo, ut in his quae fidei sunt et religionis errare non posset.

» XLIV. Certa fide complectenda sunt... quae per cathedram Petri vel concilia generalia legitime congregata super fidei et morum negotiis definita sunt.

» XLV. Unus est Ecclesiae summus pastor sive praepositus cui omnes oboedire tenentur et ad cuius iudicium controversiae quae super fide et religione existunt sunt referendae.

» XLVI. Summam hanc praeposituram gessit omnium primus Christo auctore sanctus Petrus, verusque eius in terris vicarius et omnis omnino familiae eius pastor et rector; post Petrum vero omnes deinceps omnium aetatum pontifices in cathedra successores et quidem non humana sed divina plane dispositione » [1].

En 1545, l'Université imposait à tous ses suppôts le serment de rejeter les doctrines hétérodoxes : « Item iuro me ex animo detestari universa dogmata Martini Lutheri... et sequi velle ac retinere fidem veterem praetractae Ecclesiae sub oboedientia Summi Pastoris Romani Pontificis » [2].

Mais les docteurs n'avaient pas attendu ces actes solennels pour entrer en lice. Dès 1521, Eustache de Sichem, O. P., dans sa réfutation de Luther, qui est en même temps une apologie des censures de Louvain et de Cologne de 1519, démontre longuement le primat romain *ex iure divino* [3]. Il est à noter cependant que, soit pour ne pas affaiblir sa preuve par des assertions alors contestées entre catholiques, soit pour toute autre cause, l'auteur s'abstient délibérément de discuter l'infaillibilité du pape : « Ac neque postremo hic disputamus num errare possit papa ac haereticus esse.

[1] De Jongh, *op. cit.*, pag. 86*-87*.

[2] De Ram, *De Laudibus*..., pag. 36.

[3] *Errorum Martini Lutheri brevis confutatio*. Anvers, 1521. Réimprimé dans *Bibliotheca reformatoria*..., t. III, pag. 260-261, 276-282.

Verum unum tantum addam, fieri non posse ut hactenus erret papa ut vel Ecclesiae sive universali ac legitimo concilio esse posset causa erroris. Nam haec... errorem poenitus nesciunt »[1].

Mais Eustache de Sichem, aussi bien que Vincent Dierx (Theodorici)[2] et Jacques d'Hoogstraten[3] qui soutinrent la même doctrine, appartiennent à l'Ordre des Dominicains, si dévoué au Saint-Siège. Nous préférons nous arrêter à Latomus; car celui-ci, élève de Louvain, créé docteur, en 1516, en cette ville, et professeur dans cette Université pendant de longues années, n'a jamais subi d'autre influence et par conséquent semble plus représentatif encore de l'enseignement universitaire[4].

Jacques Latomus fut un des adversaires les plus redoutables de Luther: « Latomus, disait celui-ci, optimus omnium qui contra me scripserunt... Erasmus non est aequalis Latomo »[5]. En effet presque toute l'activité littéraire de notre docteur, qui fut considérable[6], est dirigée contre l'hérésie naissante du moine de Wittenberg, et, dans son zèle pour la vérité, il combat non seulement l'hérésiarque, mais encore tous ceux qui veulent rester neutres dans la grande lutte, et c'est là le secret de son opposition à Erasme. En termes éloquents il montre que ne pas se prononcer ouvertement pour la vérité, c'est la trahir[7].

Dans tous ses ouvrages, Latomus se pose comme défenseur de la papauté; il consacra même un livre spécial à ce sujet « *De primatu Romani Pontificis adversus Lutherum*[8], œuvre de tout

[1] *Ibid.*, pag. 171.

[2] De Jongh, *op. cit.*, pag. 171.

[3] *Ibid.*, pag. 100, 215-217. — Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* Paris, 1719, t. II, pag. 67.

[4] Les efforts qu'ont fait les Gallicans pour se couvrir du patronage de Latomus justifieraient, à eux seuls, les développements que nous donnons. Ainsi de Launoy, isolant quelques phrases de notre docteur, s'évertue à montrer que Latomus défend la supériorité du concile. Ioannis Launoii... *opera omnia,* t. IX, Cologne, 1731, pag. 486.

[5] De Jongh, *op. cit.*, pag. 173. — Hurter, t. III, col. 38.

[6] Iacobi Latomi... *opera omnia*, Louvain, 1629.

[7] *Adversus Tindalum. Opera*, fol. 194 v. — *De variis quaestionum generibus. Ibid.*, fol. 86 r.

[8] *Opera*, fol. 61 v. Réédité dans *Bibliotheca reformatoria*... t. III, pag. 85. C'est cette édition que nous citerons.

point remarquable, où le docte professeur de Louvain fait preuve d'une grande connaissance de l'antiquité patristique et de l'histoire ecclésiastique, ainsi que d'un sens critique très sagace [1].

Cet écrit est essentiellement polémique; il suit pas à pas, pour le réfuter, le « *De potestate papae* » de Luther. Le but immédiat de l'auteur est de prouver que le primat romain est de droit divin. Néanmoins, on peut dégager de ces pages, composées dans l'ardeur de la lutte, une théorie générale, assez complète, du pouvoir pontifical, et cette théorie répond, dans ses grandes lignes, aux enseignements que définira le concile du Vatican,

Le pape est le légitime successeur de Pierre, à qui le Christ a remis le gouvernement de l'Eglise universelle (pag. 131): « A Pierre en effet fut confiée l'Eglise, non pas telle ou telle église particulière, mais l'unique, l'Eglise catholique, dont le centre était, pour ainsi parler, du vivant de Pierre, l'endroit même où il résidait. Cette autorité Pierre la possédait partout où il établissait son siège, à Jérusalem, en Judée, en Samarie, ensuite à Antioche, enfin à Rome où il fixa finalement sa chaire... Après sa mort, son pouvoir passa à ses successeurs sur ce même siège qu'il avait consacré par son sang » (pag. 123). Comme Pierre, le pape est le vicaire suprême de Jésus-Christ. Comme Pierre était la tête du collège apostolique, ainsi le pape est le chef du corps épiscopal (pag. 131). L'évêque de Rome peut donc être appelé « évêque universel », dans ce sens que le soin de l'Eglise universelle lui fut confié (pag. 138).

Quand notre auteur veut définir plus strictement le primat romain, il commence par distinguer les différents titres que cumule le pape. Celui-ci est, à la fois, évêque de Rome, métropolitain de ses suffragants, patriarche d'Occident, enfin successeur de Pierre dans la primauté. Autres sont ses droits, autres ses façons d'intervenir, selon ces différentes qualités: c'est comme vicaire de Jésus et successeur de Pierre qu'il gouverne le monde (pag. 131). En cette qualité, il reçoit tous les appels de tous les évêques (pag. 132); il peut trancher définitivement toutes les causes, dans

[1] Il est remarquable qu'aux difficultés historiques et scripturaires de Luther il oppose des réponses qui sont encore classiques aujourd'hui.

toutes les parties de l'univers (pag. 131). Sans son consentement, aucun évêque ne peut être déposé, aucun concile général ne peut être convoqué, ni même aucun concile particulier, du moins s'il s'agit de trancher des questions de foi. Leurs décrets doivent être approuvés par Rome. Le pape peut réunir ou diviser les diocèses, juger tous les évêques, les déposer (pag. 132), excommunier tous les hérétiques (pag. 148), car il possède la plénitude du pouvoir (pag. 133). Ce pouvoir s'étend, non seulement sur les évêques (pag. 121), mais sur chaque fidèle individuellement, comme sur chaque concile particulier [1] et même sur les conciles œcuméniques. Latomus combat longuement la théorie de la supériorité du concile sur le pape. D'après lui, le concile de Constance n'a proclamé que la supériorité du concile général sur les papes *douteux*; et s'il fallait donner un autre sens à son décret, ce décret, dans ce sens, serait nul, comme ayant été porté avant que le concile ne fût vraiment œcuménique, et comme n'ayant jamais été approuvé dans un autre sens par cette assemblée depuis qu'elle représentait vraiment toute l'Eglise (pag. 178 et suiv.).

Cette primauté est de droit divin [2] comme le montrent l'Ecriture, le consentement de l'Eglise universelle, l'autorité des pères orthodoxes et des conciles œcuméniques, même les plus anciens [3] (pag. 186-195).

Avec un grand sens historique, Latomus remarque que la primauté ne s'exerça pas dès les origines avec la même ampleur qu'au cours des siècles: il reconnaît un véritable développement (pag. 144). Au reste au début de l'Eglise, lorsque les apôtres possédaient le pouvoir des miracles, la primauté n'avait pas encore lieu de s'exercer. Si tous les hommes étaient bons et humbles, la primauté n'aurait même pas sa raison d'être; c'est pour éviter les schismes et les scandales, tristes fruits des vices humains, que Jésus institua la hiérarchie (pag. 129, 157). La primauté est le symbole et la cause de l'unité (pag. 129).

[1] *De variis quaestionum generibus. Opera*, fol. 87 r.

[2] Latomus remarque que si la primauté est de droit divin, certaines autres prérogatives de l'évêque de Rome sont d'institution ecclésiastique comme sa qualité de métropolitain et de patriarche d'Occident (pag. 161).

[3] Voir aussi *De variis quaestionum generibus*, fol. 87 r.

Le pouvoir papal ne dérive pas de l'Eglise. Ce n'est pas à l'universalité des fidèles que Jésus confia les clés, mais à Pierre. Par conséquent le pontife nouvellement élu reçoit son pouvoir de juridiction immédiatement du Christ, par le ministère de l'évêque consécrateur (pag. 122-123).

Cependant la prééminence du pape ne détruit pas l'épiscopat. D'abord, les catholiques reconnaissent l'institution divine de celui-ci (pag. 127-128; 157; 161-162, 177); ils admettent que les évêques sont les successeurs des apôtres (pag. 157, 165); ils ne nient pas que les évêques sont tous égaux, par rapport au *pouvoir d'ordre* (pag. 157) ni que ce pouvoir est inaliénable (pag. 178); car la suprématie pontificale est une primauté de *juridiction* (pag. 184); or la juridiction ne découle pas nécessairement du caractère épiscopal (pag. 178). De plus, Pierre a reçu la suprême prélature non pour détruire, mais pour édifier; le pape ne peut donc pas gouverner arbitrairement (pag. 133), mais selon la volonté du Christ; il doit enseigner et diriger l'Eglise par les patriarches, les archevêques, les évêques et les prêtres (pag. 125). Enfin la primauté n'est pas un pouvoir tyrannique, mais un pouvoir paternel (pag. 158) et, selon le précepte du Christ, toute prélature dans l'Eglise est un service de charité.

Le docteur Pijper reconnaît à l'œuvre de Latomus la valeur d'un manifeste de l'enseignement de Louvain; mais, ajoute-t-il, si on le compare avec les écrits de Jean Eck et des dominicains de Cologne, ce livre paraîtra plus significatif encore par ses prétéritions que par ses affirmations. Tacitement, il proteste contre les exagérations des « curialistes » (pag. 87, 106). Le lecteur attentif comprendra vite que Latomus n'admet pas l'infaillibilité pontificale, dont il ne parle pas (pag. 108), ni la supériorité du pape sur les princes temporels (pag. 107); bien plus, le docteur louvaniste s'efforce de restreindre le pouvoir du pape dans d'étroites limites (pag. 107). — Que Latomus ne soit pas tombé dans les excès de certains ultramontains, on ne peut que l'en féliciter. Peut-être ne partageait-il pas toutes les opinions des professeurs de Cologne. Mais les conjectures de Pijper sont absolument sans fondement. Ce que notre auteur pense des relations entre les deux pouvoirs, civil et ecclésiastique, nous ne pouvons le soupçonner d'après cet

ouvrage; mais si Pijper avait lu le « *De Ecclesia* », il y aurait constaté que Latomus accorde à l'Eglise au moins le pouvoir indirect sur les rois et proclame son droit d'excommunier et de déposer les princes [1]. Assurément le docteur de Louvain insiste beaucoup sur l'obligation, pour le pape, de respecter les droits des évêques et de ne pas intervenir intempestivement dans l'administration des diocèses; il déclare même que le pontife doit tenir compte des coutumes nationales (pag. 131). Mais Latomus, me semble-t-il, ne prétend pas dans ces passages poser des bornes au droit du pape, à la façon des gallicans; il veut simplement marquer les règles que les souverains pontifes doivent suivre dans l'usage *raisonnable* de leurs prérogatives, ce qui est tout différent. Une sage polémique, de plus, demandait de prévenir les objections des protestants. De ce que, d'après Latomus, le pape exerce son pouvoir différemment à Rome et en dehors de son diocèse (pag. 131), Pijper conclut que, d'après notre auteur, le pape ne jouit pas de la plénitude du pouvoir épiscopal dans les autres diocèses. Cette assertion est hasardeuse. Latomus avait-il déjà une idée très nette de ce que le concile du Vatican définira: « hanc iurisdictionis potestatem *quae vere episcopalis est*, immediatam esse »? Nous n'en savons rien. Il est vrai que, par endroits, il le décrit dans des termes qui font plutôt penser à un pouvoir de haute surveillance, mais, d'autre part aussi, il est certain, comme nous l'avons vu, qu'il proclame sans ambages et sans restriction que le pape possède la *plénitude* du pouvoir (pag. 133), que *tous les fidèles individuellement* lui doivent obéissance, et qu'il est supérieur aux conciles œcuméniques eux-mêmes, ce qui va plus loin qu'un pouvoir extraordinaire.

Latomus a-t-il admis l'infaillibilité personnelle du pape? Il est difficile de répondre avec certitude; certaines phrases sont même peu claires au sujet de l'infaillibilité des conciles (pag. 182-184), qu'il affirme ailleurs [2]. Ce qui est certain, c'est qu'il proclame, contre Luther, le souverain pontife *juge ordinaire suprême* en ma-

[1] *Opera*, fol. 98 r.

[2] *Adversus Erasmum. Opera*, fol. 175. — *De variis quaestionum generibus. Opera*, fol. 86 v.

tière de doctrine [1], qu'il considère la condamnation du moine par Léon X comme définitive, avant toute décision d'un concile œcuménique [2].

Tout aussi remarquable est la doctrine de Driedo. Jean Nijs de Turnhout, surnommé Driedo, disciple et ami d'Adrien VI, docteur en théologie en 1512, un des esprits les plus distingués, au jugement d'Erasme et de Launoy, fut un ardent défenseur de la papauté contre Luther. En 1533, il fit paraître son « *De Ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri IV* » [3] dont les règles herméneutiques semblent le commentaire anticipé des canons de Trente. Ce livre pose les fondements d'une réfutation scientifique des erreurs nouvelles de Luther [4]. On y trouve une sorte d'esquisse d'un traité apologétique du primat romain. Au livre IV, chapitre 2, il établit que la véritable Eglise du Christ doit être une, non seulement par l'unité de foi, mais encore par l'unité du ministère, laquelle se fonde sur la succession apostolique. Au chapitre suivant, il démontre trois thèses: d'abord, toutes les églises particulières doivent être unies à la seule et unique Eglise catholique et apostolique (fol. 223 v). Ensuite, toutes les églises particulières et toutes les chaires épiscopales doivent être soumises à la chaire et à l'église de Pierre (fol. 226 v). Enfin la chaire de Pierre et l'église de Rome sont indéfectibles dans la foi (fol. 233 v). La primauté de Pierre et de ses successeurs est affirmée avec force. Certes tous les apôtres ont reçu un pouvoir égal de prêcher et d'administrer les sacrements, et néanmoins, avant de monter au ciel, pour sauvegarder l'unité de l'Eglise, le Christ a constitué Pierre pasteur de l'Eglise universelle. Les apôtres donc, dans l'usage de leurs

[1] *Ibid.*, fol. 87 r.

[2] *Ibid.*, fol. 87 v.

[3] *Tomus primus operum D. Ioannis Driedonis*... Louvain, 1556. Sauf autre indication, c'est cette édition que nous citerons. Sur Driedo et ses œuvres voir De Jongh, *op. cit.*, pag. 156. — Hurter, II, col. 1266.

[4] De Jongh, *op. cit.*, pag. 156-159. Les autres ouvrages traitent ex professo des principaux dogmes combattus par les protestants, et Foppens a raison de dire que Driedo composa « universam fere studiorum encyclopoediam » (*Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, pag. 630). Driedo exposa admirablement la doctrine de l'Immaculée Conception. (*Annuaire de l'Université de Louvain*, 1859, pag. 69).

prérogatives, étaient soumis a Pierre (fol. 227 r) et Driedo accumule les preuves scripturaires et patristiques pour prouver la prééminence de Pierre et de ses successeurs. Ce primat est de droit divin (fol. 240 v).

Dans son « *De libertate christiana* », qui est une œuvre magistrale, il expose avec plus d'ampleur ses idées: ainsi, au chapitre IX du livre I: « Potestas papalis ex iure divino est suprema in Ecclesia potestas, habens primatum et potestatem iurisdictionis a Christo super *omnes ecclesias et ecclesiae membra*... Universalis ecclesiae pastoralis cura primitus tota in suo fonte soli Petro data fuit et id quidem, ut inquit b. Anacletus, non ab apostolis ipsum ut superiorem eligentibus, neque ab Ecclesia, sed ab ipso Christo qui ore proprio hanc ei curam delegavit: Pasce oves meas. Qui etsi super plebem romanae dioecesis dirigendam curam suscepit specialem, universalis tamen ecclesiae cura generaliter ad eum spectabat, secundum quam omnibus Christi ovibus pastor praefectus erat, ut ipse esset omnium pastorum pastor ». Et c'est de lui et de ses successeurs que dérive toute juridiction dans l'Eglise, tant celle des patriarches, que des évêques et autres dignitaires. De droit divin, le pape ne peut être jugé par personne, car il n'y a pas de pouvoir supérieur au sien [1]. Les relations entre le pape et l'empereur sont également discutées, et Driedo affirme nettement le pouvoir indirect du pape sur les rois [2].

L'infaillibilité de l'Eglise et celle de la chaire de Pierre est vigoureusement défendue dans son premier ouvrage, et il conclut: « ex huiuscemodi scripturis (*Mt.*, XVI, XVIII, *Luc.*, XXII) firmiter credendum et nullatenus dubitandum Christum et fidem Petri, nunquam deficere ab ecclesia Petri, a cathedra Petri, ab episcopatu Petri usque ad consummationem saeculi » (fol. 233 r). De Launoy prétend que Driedo n'admet pas l'infaillibilité pontificale [3]. L'université de Louvain protesta contre cette accusation, et en 1721, dans un discours public, le professeur Herman Damen montra que les anciens docteurs et en particulier Driedo avaient soutenu la

[1] *Opera D. Ioannis Driedonis*, Louvain, 1572, t. IV, fol. 30.

[2] *Ibid.*, fol. 40, 41, 55. Pijper a mal compris et mal exposé la doctrine de Driedo, dans *Bibliotheca reformatoria...*, pag. 90.

[3] *Loc. cit.*

prérogative pontificale[1]. En réalité Driedo n'examine pas formellement la question, telle qu'elle se posait au XVII[e] siècle. Il se contente de démontrer contre Luther, avec grande érudition, que la *chaire* de Pierre est infaillible. Croit-il à l'infaillibilité personnelle du Pape? Il est difficile de répondre à cette question, puisqu'elle est en dehors de l'horizon du docteur. Bon nombre de ses assertions et ses arguments semblent l'impliquer; mais, d'autre part, il croit que le pape peut se tromper[2] et même tomber dans l'hérésie et le schisme[3]. Sans doute, s'il avait connu la distinction entre le pape considéré comme personne privée et comme parlant « ex cathedra », sa pensée eût été plus ferme et plus claire.

Le concile est-il supérieur au pape? Dans son premier ouvrage, il déclare que cette question, très discutée à son époque, est « perplexe ». A cause de l'autorité de l'Ecriture et du concile de Constance, il croit devoir conclure: « Quamvis primatus papae super omnes particulares ecclesias sit constitutus divino iure, non hinc tamen oportet consequens esse eumdem papam in causis propriis (c'est à dire s'il est suspect d'hérésie et de schisme) ius divinum concernentibus non esse subiectum potestati universali Ecclesiae[4]... Intellectus doctrinae Christi et constantiensis concilii ponentis Ecclesiam tanquam ultimum iudiciariae potestatis tribunal... » (fol. 240 v). Dans son second ouvrage, il expose plus pleinement sa pensée: d'après les uns, dit-il, le pape, devenu hérétique notoire, perd ipso facto, de droit divin, son pouvoir; dès lors, son pouvoir cessant, le concile ne dépose pas le pape mais élit un successeur au siège devenu vacant (fol. 31 v, 40 v); selon les autres docteurs, le concile excommunie et dépose vraiment le pape, s'il est devenu notoirement suspect d'hérésie, tout comme, dans le cas d'un pape douteux, le concile peut juger et déposer: mais un pape légitime ne peut être ni jugé, ni condamné. Et le professeur conclut: « Ex his diligenter consideratis perspicuum esse potest quonam modo

[1] De Ram, *op. cit.*, pag. 59.

[2] *De libertate christiana*, l. II, c. 2. *Opera*, t. IV, fol. 53.

[3] *Ibid.*, fol. 31 v, et *de Ecclesiasticis scripturis*, ed. 1556, fol. 240 v.

[4] A cause de ce passage, Bossuet, qui dans cette œuvre fait piètre figure comme historien, croit pouvoir considérer Driedo comme partisan des idées gallicanes. *Op. cit.*, t. XXI, pag. 36.

concilium universalis ecclesiae est supra papam et e contrario papa supra concilium » (fol. 40-41). Le pape légitime est supérieur au concile, seul un pape douteux ou notoirement hérétique lui est soumis [1].

Parmi les docteurs qui censurèrent en 1519, les propositions de Luther se trouvait un tout jeune professeur destiné à une grande célébrité: Ruard Tapper [2]. Il compte parmi les théologiens les plus éminents de son époque; son influence au concile de Trente fut considérable, comme nul théologien ne l'ignore. Canisius l'appelle « fidei strenuus propugnator » [3]. Toute son activité scientifique et tout son crédit furent mis au service de l'Eglise contre les novateurs. Il consacra trois de ses discours académiques à l'apologie de l'Eglise et quatre spécialement à celle du primat romain. Il y démontre également que le pouvoir sacerdotal est supérieur au pouvoir civil. Son troisième discours, dirigé contre Mélanchton, est surtout remarquable; par l'Ecriture et la tradition, il établit que le souverain pontife est le juge des controverses. L'infaillibilité pontificale y est fortement soulignée: « Romano pontifici infallibile iudicium convenit ratione officii et cathedrae in qua sedet, et hoc propter promissiones eidem a Christo in Evangelio factas. Nam secundum sententiam S. Hieronymi et secundum perpetuam Ecclesiae observationem, haeretici habendi sunt qui a sola cathedra Petri damnantur » [4].

La lutte contre le protestantisme fut brillamment continuée par les disciples de ces grands hommes; cette époque marque l'apogée de l'ancienne faculté de théologie. Citons d'abord Guillaume Lindanus dont toute l'activité fut dirigée contre ceux qui attaquaient

[1] Remarquez encore ce passage: « Proinde concilium neque potest neque debet *plenitudinem* potestatis a Christo commissam... tollere aut *minuere*... Potest tamen, pro aedificatione Ecclesiae usum illius potestatis limitare certis legibus... quibus ipse papa acquiescere debet, *nimirum subiectus aequitat naturali et divini iuris* (*ibid.*).

[2] De Jongh, *op. cit.*, pag. 180-186. — Hurter, t. II, col. 1451.

[3] O. Braunsberger S. I., *B. Petri Canisii S. I. epistulae et Acta*, t. VIII, Fribourg, 1923, pag. 272, 274.

[4] Cités par De Jongh, et De Ram, *op. cit.*, pag. 66. Voir comment Launoy s'efforce à la fois de s'autoriser de quelques phrases détachées de Tapper, et d'autre part de le combattre, *op. cit.*, pag. 486-497.

le concile de Trente [1]. Dans son « *Panoplia Evangelica* », il consacra les chapitres 80 à 94 du Livre II, à démontrer l'institution divine du primat romain, avec une ampleur et une érudition qui rappelle celle de Latomus [2]. François Van de Velde (Sonnius), qui fut député à Trente et se distingua également dans la réaction antiprotestante [3] affirme la primauté de Rome [4]. Martin Rythovius (Valck) qui fut appelé à la diète de Worms et fut envoyé au concile, commentant la profession de foi composée en 1544 par la faculté, dont nous avons parlé, assure que, par l'article 25, l'Université entend que le pape est infaillible, même en dehors du concile, en vertu des promesses du Christ [5]. Ce témoignage est d'autant plus précieux, qu'il émane d'un disciple immédiat de ceux qui la rédigèrent; il nous renseigne exactement sur la pensée intime des docteurs de 1544. Jean Hessels [6] dans son excellente petite plaquette « *De perpetua cathedrae Petri firmitate* », professe clairement la même doctrine [7], aussi bien que Cunerus Petri [8] dans son « *Verae ac germanae D. N. J. C. Ecclesiae designatio* » [9].

Il serait fastidieux d'allonger indéfiniment cette liste: nous ne pouvons cependant passer sous silence les grands controversistes anglais, qui firent honneur à notre Université: Thomas Harding [10], Nicolas Sanderus [11] qui composa à Louvain son célèbre livre « *De Visibili Monarchia* [12], véritable monument de science élevé pour la gloire du Siège de Rome, et surtout Thomas Stapelton [13], un des

[1] Hurter, t. III, col. 187-189. — Valère André, *Fasti academici Studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1650, pag. 115.

[2] *Panoplia Evangelica*. Cologne, 1585, pag. 412-454.

[3] Hurter, t. III, col. 40. — Valère André, pag. 108.

[4] *Succincta demonstratio*. Louvain, 1567, fol. D. 3v.

[5] De Ram, *op. cit.*, pag. 68-69.

[6] Hurter, t. III, col. 36. — Valère André, pag. 114.

[7] Edité avec la *Confutatio novitatis fidei*. Louvain, 1564.

[8] Hurter, t. III. col. 42. — Valère André, pag. 116.

[9] Réédité dans Roccaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, Rome, 1698, t. VII, pag. 799.

[10] Hurter, t. III, col. 47. — Valère André, pag. 85.

[11] Hurter, t. III, col. 167. — Valère André, pag. 86.

[12] *De visibili Monarchia Ecclesiae*, Louvain, 1571.

[13] Hurter, t. III, col. 175. — Valère André, pag. 86.

plus grands apologistes du XVI[e] siècle [1], que les traités modernes « de Ecclesia et Romano Pontifice » citent encore. Du primat, il traite au livre VI de son « *De principiis fidei doctrinalibus* » [2] et dans la 3[e] controverse du « *Relectio scolastica et compendiaria* » [3]. Avec une remarquable précision, il expose la doctrine de l'infaillibilité: le pape, comme personne privée, peut errer, mais il est infaillible quand il définit une doctrine, en vertu de son suprême magistère. Cette thèse, ajoute-il, est certaine, et aujourd'hui communément admise, mais elle n'est pas de foi: le contraire est une erreur, mais non une hérésie, car il serait dur de traiter d'hérétiques tant de théologiens catholiques qui dans le passé l'ont combattue [4].

Quand Stapelton écrivait ces lignes, Baius [5] enseignait depuis longtemps à Louvain. L'œuvre du controversiste anglais, comme les ouvrages de Lindanus et des autres que nous venons de nommer, montrent que les collègues de Baius étaient restés fidèles à la vieille tradition; jamais les querelles baianistes et jansénistes ne parviendront à la déraciner. Baius lui-même signa, avec 12 autres docteurs, une protestation de soumission au Souverain Pontife, dans laquelle nous lisons: « Eius vocem ac definitionem non secus atque a Beati Petri cathedra et Spiritus Sancti per eam loquentis ore profectam, oboedienter reverenterque suscepturos esse profitentes, ut tota intelligat Christi Ecclesia, esse nos Sedis Apostolicae filios qui ab eius definitionibus ne latum quidem unguem, Dei gratia, discedere propositum habemus » [6]. Et quelles qu'aient été les erreurs et les écarts de langage du docteur, il est certain qu'il mourut en paix et en communion avec Rome.

Pour mieux manifester la perpétuité de l'ancienne tradition au milieu des disputes de la fin du XVI[e] et du XVII[e] siècles, rap-

[1] Thomae Stapletoni... *Opera omnia*, Paris, 1620, 4 volumes.

[2] *Ibid.*, t. I, pag. 169-235.

[3] *Ibid.*, pag. 663-724.

[4] *Ibid.*, pag. 706. — Parmi les adversaires de l'infaillibilité, il cite les théologiens de Paris et Adrien VI; mais il ne cite pas un autre louvaniste comme opposé à sa thèse.

[5] F. X. Le Bachelet, *Baius*, dans le « Dictionn. de Théol. », t. II, col. 38. — F. X. Jansen S. I., *Baius et la Baianisme*. Louvain, 1927.

[6] De Ram, *op. cit.*, pag. 71.

pelons encore quelques noms. Le séculier Henri Cuyck [1], comme le dominicain Thomas Leonardi [2] publient en faveur de la primauté romaine. Jean van Malderen (Malderus) [3] et Jean Wiggers s'efforcent d'expliquer la doctrine d'Adrien VI dans un sens infaillibiliste; Wiggers, d'ailleurs donne l'infaillibilité, comme une doctrine commune [4]. Le célèbre exégète Guillaume Hessels van Est, plus connu sous le nom de Estius [5] professe l'infaillibilité [6]. On connaît la belle protestation par laquelle il soumet tous ses écrits au jugement de l'Eglise « et eius summo in terris pastori ac iudici romano Pontifici ». Henri Lancelotz [7], dans sa démonstration de la primauté, établit que le Souverain Pontife, soit de concert avec le concile, soit en dehors de ce dernier, ne peut errer dans ses définitions de foi [8], et qu'il ne peut être déposé par le concile [9]. Plus remarquable encore est l'œuvre de Christian Wolf, ou Lupus, O. E. S. A., un des érudits les plus prodigieux de son temps [10]. Ses commentaires sur les conciles sont une admirable défense de toutes les prérogatives romaines [11], y compris l'infaillibilité [12]. Il y combat nommément de Launoy, et montre que la théorie de la supériorité du concile est une invention malheureuse de Gerson [13]. Il composa même un ouvrage spécial pour établir contre

[1] VALÈRE ANDRÉ, pag. 127. -- HURTER, t. III, col. 430. Voir ses *Pareniticae Epistulae*. Louvain, 1601.

[2] VALÈRE ANDRÉ, pag. 144. — ECHARD, *op. cit.*, t. II, pag. 625. Voir son livre *Unica Christi Sponsa, i. e. catholicae sub Romano Pontifice Ecclesiae integritas*, Louvain, 1664.

[3] VALÈRE ANDRÉ, pag. 131. — HURTER, t. III, col. 882.

[4] *In IIam IIae Commentaria*, Louvain, 1630, *de Pontifice*, pag. 69. — VALÈRE ANDRÉ, pag. 136. — HURTER, t. III, col. 632.

[5] VALÈRE ANDRÉ, pag. 126. — HURTER, t. III, col. 484.

[6] *In IVum Sententiarum*, Paris, 1672, 2a pars, pag. 253.

[7] VALÈRE ANDRÉ, pag. 138. – HURTER, t. III, col. 1014.

[8] *Hereticum Quare per catholicum Quia*. Anvers, 1617, pag. 84.

[9] *Ibid.*, pag. 87.

[10] HURTER, t. IV, col. 521.

[11] *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*. Venise, 1724.

[12] *Ibid.*, t. III, pag. 32, 371.

[13] *Ibid.*, t. IV, pag. 341.

Quesnel, que le droit d'appel au souverain Pontife est d'institution divine [1].

Ceci nous amène à parler de l'attitude de Louvain dans la querelle du Gallicanisme. Les professeurs de l'Alma Mater comptent parmi les adversaires les plus habiles des prétentions gallicanes. On peut s'en rendre compte déjà en lisant la défense de la déclaration du clergé de France par Bossuet [2]. Une mention spéciale est due au courageux Nicolas Dubois, qui s'attira la haine des Jansénistes pour sa fidélité aux saines doctrines [3]. Jean Antoine d'Aubermont, O. P. [4] composa trois ouvrages pour réfuter la déclararation du clergé de France et mérita une lettre de félicitation du cardinal Cibo, exprimant la satisfaction du pape [5]. Ce qu'il y a de plus intéressant pour nous, c'est qu'il se pose comme le témoin de la tradition de Louvain [6]. Deux autres dominicains, François d'Enghien [7], et Janssens Elinga [8] ainsi que le franciscain Bonaventure van den Dijck [8] ne se distinguèrent pas moins. Les professeurs séculiers furent tout aussi ardents, tel Guillaume Renardi, qui soutint vaillamment les droits du pape contre les Jansénistes [10], et surtout Martin Steyaert. Cet homme de cœur préféra renoncer à la chaire de Douai, qui lui était offerte, et au canonicat d'Ypres, qu'il détenait, plutôt que de signer la déclaration des quatre ar-

[1] *Divinum ac immobile S. Petri... circa appellationes privilegium.* Venise, 1627, dans *Opera omnia*, t. VI.

[2] *Dissertatio praevia,* dans Œuvres de Bossuet, t. XXI, pag. 6 et suiv., 41, 77. — Appendix, dans t. XXII, pag. 496 et suiv.

[3] Reusens, dans *Annuaire de l'Université de Louvain,* 1880, pag. 570. Son principal ouvrage sur la matière est: *Quaestiones de auctoritate pontificia in definiendis controversiis fidei ac morum.* Louvain, 1665.

[4] Echard, *op. cit.*, t. II, pag. 709. — Hurter, t. IV, col. 413.

[5] *Responsio historico-theologica ad cleri Gallicani de potestate Ecclesiastica declarationem.* Cologne, 1683. — *Mantissa celebrium in Belgio et Gallia scriptorum de declaratione cleri Gallicani,* 1683.

[6] *Doctrina quam de primatu, auctoritate et infallibilitate R. P. tradiderunt Lovanienses.* Liège, 1682.

[7] Echard, *op. cit.*, t. II, pag. 798. — Hurter, t. IV, col. 722, 1060.

[8] Hurter, t. IV, col. 716. Surtout son *Suprema Romani Pontificis auctoritas eiusque extra concilium generale definientis infallibilitas.* Bruges, 1689.

[9] Hurter, t. IV, col. 1059.

[10] De Ram, *op. cit.*, pag. 134.

ticles[1]. Fait plus significatif encore que le sentiment d'un docteur particulier, nous apprenons par son œuvre qu'à la demande de l'internonce le « collège strict » de la faculté de théologie[2] avait examiné et censuré, à l'unanimité, moins deux, de ses membres, quatre propositions gallicanes (3 novembre 1685). La première touchant la supériorité du concile, avait été notée comme suit: « Non videtur censura, saltem gravi, digna; attento quod diversi catholici eam doceant; interim *in schola nostra nunquam nisi oppositum statuimus* ». La seconde, qui n'attribuait au pape qu'une prééminence d'honneur, est qualifiée de scandaleuse et pernicieuse[3]. Dans sa défense de l'acte universitaire, Steyaert montre que, loin d'être répréhensibles ou exagérées, comme le prétendaient les gallicans, ces censures étaient très modérées, et que les propositions méritaient, en rigueur, une qualification plus sévère[4].

Ce n'est donc pas sans raison que, dans un discours, tenu devant toute l'Université, en 1721, intitulé « *De cathedra Petri, ut est regula fidei secundum antiquam et continuam doctrinam theologorum Lovaniensium* »[5], Herman Damen célébrait la fidélité de l'Alma Mater au Siège Apostolique.

Ne pouvant pousser cette étude plus loin, je termine en signalant deux témoignages concordants, qui montrent la réprobation que rencontrèrent toujours les maximes gallicanes, dans les milieux universitaires, à la fin du XVIII[e] siècle; l'un émane d'un ancien professeur, le vénérable Van Gils, se levant dans sa vieillesse pour venger l'honneur de cette Compagnie dont il avait fait partie et pour laquelle il avait souffert l'exil sous Joseph II[6]; l'autre d'un fébronien, et celui-ci est peut-être plus significatif encore,

[1] Lettre de M. Van Gils, dans *Analectes pour servir à l'histoire de l'Université de Louvain*, 1845. — HURTER, t. IV, col. 719.

[2] Ou collège des régents. Voir DE JONGH, *op. cit.*, pag. 69.

[3] *Positiones de Pontifice eiusque auctoritate apologeticae pro facultate Lovaniensi contra obtrectatorem gallum.* Louvain, 1687, pag. 3, 7, 12.

[4] Voir aussi *Positiones ulteriores de Pontifice eiusque auctoritate* dans *Opuscula.* Louvain, 1717, t. I, pag. 479.

[5] DE RAM, *op. cit.*, pag. 58.

[6] Lettre de Van Gils déjà citée.

quand il écrit: « L'ultramontanisme le plus grossier » prévaut a Louvain [1].

On a dit que la caractéristique des catholiques belges fut toujours leur dévouement absolu au « *Pape de Rome* », selon l'expression populaire de nos contrées, datant de l'époque du grand schisme. Ces pages auront montré, j'ose l'espérer, que l'Université de Louvain incarna vraiment l'âme catholique belge. Sa gloire est de l'avoir toujours protégée et défendue depuis le XV[e] siècle et la nouvelle Université catholique, depuis sa restauration [2], n'a pas failli à sa mission traditionnelle.

Louvain, Collège théologique et philosophique, S. I.

E. HOCEDEZ S. I.

[1] *Recueil de quelques pièces pour servir à la continuation des fastes académiques.* Lille, 1783, pag. 5.

[2] E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano,* vol. 1°, parte 2ª, Lugano, 1926, pag. 524-548. Voir aussi *Acta et Decreta... Collectio Lacensis*, t. VII, Fribourg, 1890, col. 942.

English and American Modernism

PART II.

Modernism and Miracle.

Summarium. — II. *Modernismus et miraculum.* Hic considerandum est quo fundamento nitatur modernistarum Anglicanorum scepticismus. Si non credunt in Christum Symbolorum, ratio est quia persuasum habent miracula non evenire, immo, ut plurimi censent, nunquam posse evenire. Censent quaevis miracula nihil aliud esse nisi eventus mere naturales; nunquam Deus in tota universi historia potentiam suam demonstravit actu vere supernaturali.

De mundi origine vel silent, vel supponere videntur universnm aeternum esse neque unquam destruendum. At lex entropiae, fatetur Decanus Inge, demonstrat universum aequiparari posse horologio, in quo, nisi saepius intendatur spira movens, brevi remittitur motus ac cessat. Quod si ita est, agnoscendus est Creator qui in universi horologio spiram statis temporibus tendat. Dum ergo Modernista ne unum quidem miraculum Evangelii vult agnoscere, quod tamen finem moralem dignum habebat et cernentibus spirituale beneficium ferebat, cogitur infinitam miraculorum seriem admittere eo solo fine ut in universi machina motus perseveret. — Inter exaggeratam immanentiam Pantheismi et exaggeratam quoque transcendentiam Dei Deistarum videntur modernistae oscillare potius quam fixi haerere in media et recta sententia quam profitentur catholici. Sic scribit quidam Cantabrigiensis theologiae Professor: « Ita necessariae sunt creaturae exsistentiae Dei ut Deus necessarius est earum exsistentiae ». Qui haec scribit, profert haeresim pantheisticam et negat primum Symboli articulum. Modernismus qui negat miracula, negat etiam miraculum creationis ex nihilo et tendit ad pantheismum.

Exponendae nunc et examini subiciendae sunt rationes quas modernistae et rationalistae proferunt ut negent, unquam manifestam fieri extraordinariam et miraculosam Dei in mundo actionem.

Iam monuimus modernistas anglicanos solere a priori negare fieri posse miraculum. Decanus Inge agnoscit momentum quaestionis. In Oxoniensi conventu a. 1924 dixit: « Nos qui ex Clericorum Unione (Churchmen's Union) sumus, adversamur Traditionalistis, praesertim in quaestione de miraculo et hic multis videtur esse sensus pugnae inter religionem et scientiam ». Nos catholici negamus ullam esse pugnam inter scientiam veram et veram reli-

gionem. Viri scientiis dediti qui negant posse esse miraculum, extra fines scientiae egrediuntur ut philosophos agant. Sic autem maior pars contemptui se obiciunt. Recitemus hic bene nota verba a Renan scripta, quoniam principium facta sunt modernistarum. « Dico Evangelia esse legendas, non quod sit mihi probatum Evangelia non mereri fidem perfectam sed quia miracula narrant ». « Quod ducit nos in viis difficilibus criticismi, est principium de quo non est disputandum: supernaturale esse impossibile ». Hoc si recte assumitur, sequitur nos philosopho Anglo Hume assentiri debere dicenti, nullo humano testimonio posse probari miraculum cum hoc sit impossibile. Verum Shairp sensus communis sententiam exprimit dicens: « Cum prorsus absque ullo fundamento affirmetur miraculum esse in se ipso impossibile, a solo historico testimonio solvi potest quaestio num hic et nunc occurrerit ».

Sed audiamus rationes quas hodie modernistae quidam proferunt ut ostendant recte negari miracula. Quidam dicunt miraculum supponere in Deo defectum sapientiae vel omnipotentiae vel officere dignitati maiestatis divinae. Rev. C. F. Russell: « Admittere miraculum, ait, idem est ac dicere Divinam Sapientiam, quae expressa est in ordine naturae, non potuisse prospicere omnibus eventibus sed aliquando inopinato casu imparatam deprehendi. Mihi equidem Deus qui sic cogitur intervenire, minus laudandus et adorandus videtur quam Ille qui suam Mentem ab aeterno novit et cuius agendi modus in natura est, sicut est Ipse, « idem heri, hodie et in saecula ». Prof. Mahaffy (Trinity College, Dublin): « Si Deus ut monarcha constitutionalis concipitur qui sapientia sua optimas leges constituit quibus mundus oboedire debet, mutatio earum pro libidine, vel inductio legislationis particularis aut exceptionum propter speciales rationes, adversari videtur perfectae sapientiae ».

Mirum est quam pauci modernistae attendant fini divino qui videtur ratio esse cur Deus in physicarum legum actionem uniformem suam actionem interserat. Bonum morale *unius* animae ita pluris est faciendum ut quaevis physici ordinis mutatio iam digna fiat sanctitate et caritate divina.

At viri illi quasi quadam superstitione vincti sunt dum credunt physicarum legum immutabilitati. Quidam ex iis panico timore videntur corripi cum cogitant de miraculo; formidant ne mundus fiat chaos et actum sit de certitudine scientifica si aliquando miraculum evenisse admittatur. « Qui studet naturalibus processibus iam non poterit confidere ex eisdem causis bis eosdem effectus orituros »: sic orator quidam in Oxoniensi modernistarum conventu a. 1924. Sic quoque olim Tyndall: « Si supponis orationem posse in natura mutationes inducere, necessario sequitur leges naturae plus minusve pendere ab hominum voluntate »; iam his legibus fides haberi non potest. Aliis verbis alii similia dicunt. Omnes autem vincit Decanus Inge cum ait: « miraculum certis mentibus placere, quia legem et ordinem aversentur ». Verum oblitus est addere, solam Ecclesiam quae fideliter credit in miracula, catholicam Ecclesiam, etiam solam esse in qua disciplina, lex et ordo maxime adesse cernuntur.

Solet dici a modernistis, traditionalem fidem in miracula ortam esse et perstitisse quod ignorarentur leges naturae. Attamen S. Augustinus eas non ignorabat (v. textum infra pag. 194); verum addit, his legibus dominari Creatorem qui ex. gr. rerum creatarum viribus uti potest ad maiora quam quod solae possent, agenda, sicut homo calamo utens scribit, quod calamus non potest solus. Aliquando negare potest Deus suam cooperationem et impedire ne vires naturae suum effectum producant. In aliis miraculis manifestatur Dei potestas creatrix. His tribus modis explicari posse videntur omnia miracula.

Obiectiones vero quas recitavimus, omnes pendent a falso supposito circa Dei naturam et eius agendi rationem in universo creato, et videntur ignorare quid Deus intendat cum patrat miraculum. Miracula continentur in ipso infinite sapienti decreto quod simul et naturae leges imponit et exceptiones constituit quas harum legum uniformitas in certis adiunctis praevisis patietur, quae exceptiones decretae sunt ob finem quemdam ab amore Dei volitum, dignum sane et moralem. Hoc ignoratur a fere omnibus modernistis et haec est solutio plurium ex illis difficultatibus.

Deus ergo non inopinato casu imparatus deprehenditur; neque leges mutat pro lubitu, neque eius voluntas incerta ullo modo est. Cogitare, chaos fore si semel miraculum evenerit, ridiculum est; miracula ita raro fiunt ut possit omitti hic eventus cum de futuris inquiritur. Neque naturae leges plus minusve pendent ab hominis volitione; nam hominis volitio non est causa miraculi. Neque Dei iustitia deficit: nullam fecit iniuriam Deus flammis fornacis cum tres iuvenes ab igne illaesos servavit; neque sunt omnes homines coram Deo aequales ita ut Deus non possit libere quos vult, favore peculiari prosequi.

Sed ecce nunc philosophicam quamdam difficultatem quam proponit D. Le Roy: « Deus omnia potest praeter absurdum. Nonne miraculum est absurdum? ». Si miraculum est in conceptu contradictorium, ut circulus quadratus, sane id neque Deus efficere potest. Si ordo metaphysicus et ordo physicus ita identificantur ut naturae leges physicorum eiusdem sint intrinsecae necessitatis atque leges mathematicorum — quae confusio in mente multorum modernistarum exsistit — tunc miraculum est absurdum et inutile est examini subicere testimonia quibus probatum esse dicitur. Verum physicae leges per inductivum ratiocinium expressae sunt ex experientia; haec autem nunquam potest esse completa; non possunt ergo leges physicae immutabiles esse et necessariae ut conclusiones mathematicae. Revera earum necessitas et uniformitas pendet a libera voluntate Dei a qua propter finem moralem dignum aliquando potest suspendi. Factum autem suspensionis a testibus fide dignis probatum non potest infirmari experientia etiam centum milium aliorum testium qui legem naturae exsistere affirmant sed non viderunt miraculum.

Ita vero in modernistarum mente tenax inhaesit persuasio, leges physicas non posse violari, ut post Huxley et Anatole France non dubitent as-

severare: « Si coram Professoribus facultatis medicinae leprosus verbo sanaretur, illi quaererent naturales causas sanationis, minime putarent se cogi ad agnoscendum in hoc digitum Dei ». Tali praeiudicio impeditos sane nulla probatio facti poterit convincere. At negamus hanc persuasionem viros decere qui scientiae dediti sunt. Omnes leges biologicae nunc certae prorsus abiciendae sunt si exsistit processus quidam biologicus naturalis quo possit uno momento vel amputatum brachium restaurari, vel deformis leprosus sanari, vel mortuus resurgere. Asseverare haec posse naturaliter fieri, in ore viri scientifici est suicidium, quoniam haec posse fieri prorsus negant ipsae leges naturae a scientia constitutae et definitae. Neque licet ad vires ignotas naturae appellare. Certi enim sumus, quaedam a natura effici non posse, licet nesciamus omnia quae possit efficere. Qui ad futuros scientiae progressus appellant, falluntur dum non advertunt, nihil quod recens inventum sit, contradixisse legibus certis, verum his legibus complementum addidisse. Vis gravitationis non periit, licet didicerimus ea uti ad volandum. Pasteur docuit nociva germina cohibere, non mutavit leges notas, neque effecit ut uno momento sanari possent organicae laesiones.

Quid nunc de sanationibus a Christo patratis? Olim facta negabant critici dicentes saeculo 2° scripta esse Evangelia. Nunc cum fere consentiant multi nobiscum de aetate qua scripta sunt Evangelia, modernistae Anglicani parati sunt concedere facta sed negant ea esse miracula. Americanus Rev. Percy Grant: « In miraculosis, ait, sanationibus multae ex legibus quibus usus est Christus, hodie nobis notae sunt, ut est, v. gr., ' fides sanans ' ». Immo censet Americanus Dr. Leighton Parks, nos forsan posse sperare, fore ut aliquando homini naturale fiat etiam multiplicare panes et ambulare super aquas.

Quid ratio censet? Quandocumque functio non impeditur morbo organico sed tantum causa nervosa vel mentali, « fides sanans », suggestio, potest revera uno momento functionem restaurare; corrupta autem caro numquam potest nisi paulatim refici. Christus vero sanavit non tantum morbos nervorum, neque tantum paulatim sanavit, neque instantaneae sanationes ab eo patratae aequiparari possunt sanationibus illis instantaneis quas tempore belli peragere didicerant medici, cum eis quos explosio caecos, surdos vel paralyticos effecerat, visum, auditum vel motum forti suggestione restituerent. Studiis Charcot, Bernheim et Babinski ne unum quidem passum progressi sumus versus naturalem explicationem miraculorum Evangelii.

Hic possumus adicere quid censeat modernistarum dux quidam in America, Dr. Kirsopp Lake (Harvard University), de oratione petitionis: « Quod religio proxime futurae aetatis oratione utatur, non dubito... [sed] non puto in illa religione locum ullum habituram esse orationem petitionis, non magis quam ullam aliam magiae formam ». Ergo non tantum Symbolum sed etiam Oratio Dominica abicienda est, nam continet petitiones. Nisi forsan novi psychologi similes orationes servandas esse censuerint ob valorem autosuggestivum, vel telepathicum, vel psychotherapeuticum.

Haec vero maximi momenti animadversio non est omittenda cum quis studet miraculis Evangelii: Christus certo persuasum habebat se uti potentia quae humanas vires superaret, cum patraret miracula; ad sua « opera » et « signa » appellat non haesitans ut probet Iudaeis se esse Messiam quem exspectant. Christum ignorasse naturam suae potentiae, ne concipi quidem potest. Modernistae autem non audent blasphemare eum accusando quod Iudaeis illuserit. Character Christi est ultimum criterium suorum operum. Prof. Seely ante aliquot annos scripsit: « Theoria quae miracula Christi diceret exorta in imaginatione discipulorum vel hominum sequentis aetatis, Christum efficeret virum « mythicum », qualis est Hercules ». Revera « perfecte humanus sine miraculis Christus » modernistarum est « mythicus » Christus. Non est ille Christus quem Deum esse credebant Apostoli, quem resurrexisse certi erant, cui gentes subicere gestiebant, pro quo mortui sunt martyres. Christus Symboli Nicaeni ipse est verus « Iesus historicus » ! Symbolum catholicum rationi non refragatur, cum exprimit revelationem quam divina confirmavit auctoritas: « Verbum caro factum est et habitavit in nobis ».

We come now to consider the bed-rock foundation of Modernist scepticism — its often unreasoning, and always unreasonable, rejection of miracles. The whole edifice of unbelief in the Christ of the Creeds rests on the supposition that miracles do not happen, never have happened, and, in the judgement of very many Modernists, never can happen.

Obviously the non-miraculous Christianity of Modernism is a caricature, at best, of the Christianity of the Catholic Church. Though Modernism claims to keep the kernel of true Christianity, while discarding only the husk, yet in its denial of the articles of the Creeds it is the very kernel of the Faith that is rejected. We saw that Modernism presents us with a 'perfectly human non-miraculous Christ'. If He is 'Son of God', so are we all 'Sons of God!' His 'resurrection' was but that survival of His Personality, which is involved in the immortality of the soul of every man. The denial of the Godhead of Christ dissolves the doctrine of the Blessed Trinity. In Modernism the 'Supernatural' is rejected entirely, though the word is retained « to describe the higher qualities of existence, such as life and mind ». Thus, to reduce the Modernist description of the Supernatural to its logical absurdity: a vegetable, in that it lives and grows, manifests in some degree the 'Supernatural'!

We are now devoting our attention to this fundamental matter of miracle, for, from the false suppositions about the nature of miracles, and false deductions from these suppositions, really spring the denials which are set forth in the name and under the authority of scientific historical criticism.

Etymologically, the word 'miracle' means a 'wonder', an astonishing event: theologically, it includes more than the merely 'wonderful'. All miracles are 'wonderful', but not all wonderful or astonishing things are miracles. The element of 'wonder' is closely connected with the astonishment which arises from the experience of something that is utterly unusual, that is opposed to the general sequence of events as they are found in the experience of him who beholds the wonder.

Aeroplanes are causes of wondering amazement, perhaps even of worship to the savages who see them for the first time sailing through the sky. Modernists would consider all miracles to be purely natural events to which the ignorance and credulity of unscientific ages gave a supernatural interpretation. They will not allow that God ever, in the whole history of the universe, has asserted His power by a genuine supernatural intervention.

With regard to the origin of the universe, they usually maintain a significant silence. Obviously it falls outside the sphere of scientific observation and experience. Yet many seem to regard the material universe as being necessarily eternal and indestructible, thus escaping the miracle of creation, of the production of the world « ex nihilo sui et subiecti ». Dean Inge, in his Presidential address to the Oxford Modernist Congress of 1924, speaks of the physical world as being « perpetual as God is Eternal: boundless as God is Infinite ». The Dean, however, states — and leaves unanswered — a difficulty which must be faced by any scientist who believes the material universe to be of eternal duration viewed retrospectively. He says: « A difficulty besets science in the law of 'entropy', which demonstrates that the universe is running down like a clock. This alarming prospect really points to a Creator: for if the universe is running down, why did it not stop long ago? It must have been wound up at some particular

date, and whatever wound it up once may presumably wind it up again ». (Conf. No. 1924, pag. 227). The Dean should logically conclude that God must have already 'wound up' this eternal universe which 'runs down' like a clock, not merely at a 'particular date', but on an infinite number of 'particular dates'. Hence the scientific Modernist, who refuses to admit even a single Gospel miracle, worked for a worthy moral purpose before the eyes of those who are benefitted spiritually by seeing it occur, is obliged to admit an infinite number of miracles on a colossal scale, worked merely to wind up again a universe which, from its very construction, is constantly running down! The concept of special Divine interventions in the creation of life and of the soul of man, which are so contemptuosly rejected by evolutionists as unworthy of the Creator, is surely less unreasonable than this.

Modernists, generally speaking, would declare that they reject the exaggerated Immanence of Pantheism, as well as the exaggerated Transcendence of the God of the Deists, but they seem to oscillate between these two extremes, rather than to hold fixedly to the sound middle position of Catholic philosophy and theology. One of the more prominent English Modernists, the Lady Margaret professor of Divinity at Cambridge, says: « The Creator is not separated from His creatures: they do not exist apart from Him. They have their origin in the will and love of God ». This is quite correct so far. But he continues: « They are counterparts of that will and love, *as necessary to the existence of God* as He is to theirs. Neither is complete without the other. Language almost fails us, but God is always being actualised, fulfilled, expressed in man, and man only comes to full consciousness — the fulness of his potentiality — in God. It is not only that 'In Him we live and move and have our being', but also, however much bigger His Being may be, it is true that 'In us He lives and moves and has His Being' ». To make the existence of the universe, of creatures, « necessary to the existence of God », to say that God is not complete without creatures, is to utter the pantheistic heresy. If necessary to God — they are eternal as God is eternal, and the primeval miracle of creation out of nothing must be set aside,

and the first article of the Creed denied. Obviously there is no place for miracle in a determinist pantheistic philosophy: and non-miraculous Modernism tends to Pantheism.

It is not necessary for us to plunge into the intricacies of Kantian and Hegelian theories of knowledge, though these theories have possibly much to do with the initial objection to mystery and miracle. We shall rather state and examine the reasons which Modernists, and rationalists, have given for denying any manifestations of God's abnormal miraculous intervention in the affairs of the physical and moral world.

We have already remarked on the 'a priori' denial of the possibility of miracle, which is characteristic of Modernist mentality. Dean Inge admits the importance of the question. He said at the Oxford Conference in 1924: « We of the Churchmen's Union come into conflict with traditionalism chiefly on the question of miracle, and this for many is the meaning of the conflict between religion and science ». We Catholics deny that there is any con flict between true science and true religion. Scientists who deny the possibility of miracle have gone beyond the boundaries of their science, and have entered the territory of philosophy. *Ne sutor ultra crepidam*! Most scientists make as sorry an exhibition of themselves when they begin to talk philosophy, as a shoemaker would do who undertook to lay down the laws of political economy!

I may quote here the well-known words of Renan, for they are an accepted modernist principle today: « It is evident that the Gospels are in part legendary, because they are interlarded with miracles and the supernatural »; and again we have his frank admission of his principles as a critic, in the words: « I say that the Gospels are legends, not because it has been proved to me that the Gospels do not deserve an unqualified belief, but because they narrate miracles ». « That which guides us in the difficult paths of criticism is the principle for us indisputable, that the supernatural is impossible. We do not discuss the supernatural, for it is impossible ». The English philosopher, Hume, had already said: « We may establish *as a maxim* that no human testimony can have force to prove a miracle, and make it a just

foundation of any system of theology ». Elsewhere the same writer makes « absolute impossibility » and « miraculous nature » become synonymous expressions. If Renan and those Modernists who use similar language are right, there is no use examining evidence for any alleged miracle. It is useless to examine alleged evidence for the existence of the intrinsically impossible, such as e. g. a square circle. John Stuart Mill took a sounder philosophic position when he said: « We cannot conclude absolutely that the miraculous theory must be at once rejected. Once admit a God, and the production of an effect by His direct volition must be reckoned with as a serious possibility »; and the hard-headed Scotsman, Principal Shairp, sums up the common-sense view of the matter by saying: « The statement that miracles are in themselves impossible, being a wholly groundless assumption, the question of their actual occurrence becomes one of purely historical evidence ». He here puts his finger on the fact that renders rationalistic criticism valueless — the fact admitted by Renan in the words: « The denial of the miraculous, and of the inspiration of Scripture, is not with us the *result* of exegesis: these denials *precede* all exegesis ».

I may here quote the weighty authority of two learned Anglican Bishops on this point. Dr Gore, lately retired from the see of Oxford, says: « These critics approach their task with a strong bias, having determined that there can occur no real miracles, so that they are bound to reject any strictly miraculous incidents... A critic of the Gospels who refuses miracles is bound to be revolutionary ». And the late Bishop Creighton sums up the position by saying: « The destructive criticism of the New Testament rests on the *supposition* that miracles do not happen.

But let us turn to the actual reasons which some Modernists have put forth to justify their rejection of the miraculous. English Modernists in general follow today what older rationalists have laid down. Sabatier, Tyrrell, Loisy and others inferred that to admit miracle would be to degrade the Creator to the level of a secondary cause. Voltaire had said, and Anatole France and others repeat, that miracles would imply either a lack of wisdom or omnipotence in God, or a condescension which would be incompatible

with the Divine dignity and English Modernists express the same ideas. One and all put forward a view of miracle which is quite other than that of Catholic philosophy and theology.

Here is the way in which an English Modernist, Rev. C. F. Russell, at the Oxford Conference of 1924 states his reason for rejecting the miraculous. Others express the same idea in similar language.

« To admit miracle », he says, « amounts to saying that the Divine Wisdom, which is expressed in the order of Nature, was not capable of providing for all emergencies, but is sometimes — to use an everyday phrase — 'taken by surprise'. To me, at least, the conception of a God Who so needs to intervene, is less lofty and worship-inspiring than that of One Who knows His own Mind from all Eternity, and Whose Method in Nature is, like Himself, 'the same yesterday, today, and for ever'. Anatole France made out that miracles would connote an imperfection in God's work — which would seem to require continual tinkering and readjustments like a worn-out motor car — always needing the attention of the repair-shop.

Professor Mahaffy of Trinity College, Dublin, once raised a curious difficulty — one quite unworthy of a man of his intelligence. He says: « If the Deity be recognised as a constitutional monarch who, in his Wisdom, has laid down the best laws for the world to obey, the notion of caprice or special legislation or exceptions for any particular reasons becomes more and more inconsistent with the perfection of Wisdom ». The Professor here is but repeating a difficulty reised by Voltaire, one which illustrates the extreme anthropomorphism of that unbeliever.

It is curious how few Modernists pay any attention to the Divine purpose which is seen to be the justifying reason for interference with physical uniformity. The moral good of a single soul so far outweighs the physical discord produced by a miracle as to make it a worthy action on the part of a holy and loving God. This apotheosis of physical law — which would regard the miraculous cure of an incurable disease by Christ's mercy as a sort of physical blasphemy — is a strange superstition of scientists. It is as ridiculous as the objection of Paul Sabatier. In his

« *Vie de S. François d'Assise* », Sabatier actually affirms miracle to be « immoral », as violating the equality of all men before God, which he declares to be a « postulate of religious experience ».

Certain scientists seem driven into a panic at the thought of the mere possibility of miracle: they fear that the cosmos would become chaos and scientific certainty would be at an end if a single miracle be admitted to have happened at any time since the beginning. Thus a speaker at the Oxford Modernist Conference of 1924 said: « If this disturbing factor (miracle) be introduced, the student of natural processes can no longer count upon like causes contributing twice in succession to like results. Nor can he enjoy any confidence that the causes to which he attributes the behaviour of objects are the true causes. Thus the miraculous or supernatural is equivalent for the man of science to an incalculable factor which renders accurate and systematic investigations impossible ». Here he is but echoing the materialistic objections of Tyndall. That Victorian physicist — he was no philosopher — said: « Assuming the power of free prayer to produce changes in external nature, it necessarily follows that natural laws are more or less at the mercy of man's volition and no conclusion founded on the assumed permanence of these laws would be worthy of confidence ».

But what right has he to assume this to be a power of free prayer?

An American Modernist, Bishop Lawrence of Massachussets, introduces a novel objection, the force of which it is difficult to grasp. He says: « Modern Science has convinced us that a *Just* God would not and could not autocratically break through the laws of nature and work wonders ». And another American, Dr Leighton Parks, says that « belief in miracles degrades religion from a supreme spiritual experience to an acceptance of belief in a non-rational Universe ». Duboc declares that « a miracle is lawlessness and for this reason it means the abolition of all science based on principles », and Dean Inge goes so far as to say that « the miraculous is welcome to some minds because they dislike law and order ». He forgets to add that the one Church which

clings faithfully to belief in miracle — the Catholic Church — is the one in which discipline, law and order is most evident.

It is commonly said by Modernists like Dean Inge that the traditional belief in miracles originated and endured through ignorance of the fact that there were such things as laws of nature. Loisy makes much of this. Yet, the following passage shows that even in the days of S. Augustine the concept of 'laws of nature' was not unknown.

He says: « Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas... et elementa mundi huius corporei, habent definitam vim qualitatemque suam, quid unum quodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit... Super hunc autem modum cursumque rerum naturalem potestas Creatoris habet apud se, posse facere de his aliud quam eorum quasi seminales rationes habent » (*De Gen. ad litt.*, l. 9, c. 17, n. 32; ML 34, 406).

Thus St Augustine, long before the vaunted Victorian age of scientific discovery, most perfectly describes the relation of Creation to its Creator, and recognises that God has imposed on Nature the laws it is to follow, these laws constituting the principle from which Nature draws its uniformity of action. But St Augustine reminds his readers that above this natural course, the Creator has power to produce in creatures effects which are outside their intrinsic capacity. He can supplement the ordinary forces of nature by His Divine Power and Wisdom, as a human cause can pick up a pen, and using it as an instrument, perform with it what it is unable to perform by itself. Such supplementary interventions of Divine Power, going beyond the ordinary cooperation of the Creator with the ordinary, natural activities of the creature, are seen in the case of some miracles.

In other miracles, it is perhaps by withholding His cooperation, and so preventing natural forces from acting according to their nature to produce their effects, that God effects the supernatural marvel. Others, again, manifest the creative power of God. These three explanations would seem to cover all cases of miracles.

Looking back on the objections which have been quoted so far, we see that they all depend on a false supposition about

God's Nature and His Activity in creation, and they forget the object which He has in view in working a miracle. Miracles are eternally planned in the same all-wise decree which imposes both the natural laws, and the occasional exceptions to the uniformity of these laws which are decreed for some worthy, loving, moral purpose. This is ignored by nearly all Modernists, and it is the solution of many of these difficulties.

Miracles, then, are not « divine after-thoughts »; God is not « taken by surprise ». They are not necessary to remedy some unforeseen defect in His work. God is not a limited 'constitutional Monarch', nor is there any element of 'capriciousness' or of indecision. Nor, again, are all men 'equal' before God, in the sense that He is not free to select some individuals for exceptional favour. We remember the parable of the workmen, and the Master's reply to those who complained at receiving only the agreed sum for the day's labour, while others received equal pay for an hour's work. « Friend », said the Master, « I do thee no wrong! » The idea that chaos would result in the cosmos if there were a single miracle is ridiculous. Miracles are always so utterly exceptional that their occurrence can be practically set aside in calculating on the future. Catholic astronomers, who believe in the possibility of miracles, will go across the world to view an eclipse of the sun with no anxiety as to its failing to appear punctually, though they know God could absolutely interfere by miracle. Natural laws are not « more or less at the mercy of man's volition » — for man's volition is not the cause of miracle. Nor is God's *Justice* involved. He did no injustice to the flames of the fiery furnace, when He prevented them burning the three youths, as recorded in the Old Testament!

M. Le Roy says it is not the question of God's Power, but of the « conceivability » of miracle that must be examined. « Dieu peut tout sauf l'absurde. Le miracle n'est-il pas absurde? Voilà le problème ». A few English speaking Modernists agree with him, and here we come to a definite philosophical consideration. Is 'miracle' a self-contradictory concept — like e. g. a 'square circle' or a 'holy blasphemy'? If so, God's Omnipotence could not perform it, for it is intrinsically incapable of being actuali-

sed. If it is unthinkable, i. e. untrue, it is impossible even for Omnipotence. Only that which is true can be real.

If the metaphysical and physical orders are so identified that the natural laws of physics have the same kind of intrinsic necessity as the laws of mathematics, if they result from the very essence of physical existences, then miracle would be unthinkable, absurd, self-contradictory, and it would be useless to examine evidence for any alleged miracle. This confusion exists in the minds of many Modernists and is revealed in their utterances. Physical laws, which are formulated by inductive reasoning from experience — an experience which can never be complete — do not involve the same necessary, eternal uniformity which e. g. deductive reasoning gives us with regard to mathematical conclusions. Two plus two always and everywhere must equal four. The half of a quantity must always, everywhere be less than the whole. A 'square-circle' is essentially impossible. These truths depend radically on the necessary Being and Truth of God. But when we come to physical laws and the uniformity of Nature, we are dealing with necessities which depend on the *Free Will* of God — necessities which are imposed by that Free Will on creatures as their normal, natural mode of existence and activity. The same Free Will which makes e. g. material bodies attract one another with a force varying proportionally as the square of their distances from each other, may in a particular instance and for some worthy moral purpose, suspend the application of the law or even reverse it for a moment into a law of repulsion instead of attraction.

There is nothing in the very *concept* of matter which essentially demands that it attract rather than repel. But there *is* something in the concept of a square which essentially excludes the idea of a circle, and prevents the possibility of there being a square circle.

The Rev. Percy Stickney Grant, a well-known New York Modernist, in a public letter to his bishop, in which he attempts to justify his disbelief in the miracles of the Creeds, says:

« I cannot love God with my mind and at the same time believe that the laws of nature were *ever* violated: for the simple reason that God Himself has taught me, as He is teaching all

our sons and daughters in every modern university of the Western World today, that those laws are *immutable throughout eternity* ». In declaring the laws « immutable throughout eternity », a professor passes from the sphere of physics to metaphysics, from science to philosophy, and at the same time he is falling into the elementary logical fallacy of arguing from *non esse* to *non posse* — from the fact that a thing does not exist, to the antecedent impossibility of its existence.

It is important, however, to remember that the existence of a miraculous exception does not annul or destroy the existence of the law in physical matters, as it would do in the mathematical or metaphysical order. Rather is the continued existence of the law the very condition of the miraculous nature of the exceptional fact. Were there no laws of Nature there could be no miracles. S. Thomas reminds us that « although God may produce an effect outside the operation of its natural cause, He in no way abolishes the regular relation of this cause to effect ». Miracles are thus conceived as leaving the physical laws still in existence while, as has been said, either by the withholding of His Divine Concurrence, which is necessary for the effective activity of secondary causes, or by some quasi-creative supplementary activity, God produces the miraculous effect. Thus Hume's argument loses its force when we properly understand miracle. He says: « A miracle is a violation of the laws of Nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined ». Unfortunately for his argument, it is actually the *experience* of the witnesses which establishes the fact of the occurrence of the miracle, while the general experience on which the law is based is merely « negative » with regard to the possibility of exceptions to its uniformity. You cannot annul the evidence of ten people who have seen a miracle, by opposing to it the denial of ten millions who did not see it occur. There is no true opposition for the evidence in the case is not with reference to the same fact.

In describing a miracle as « a thing which is performed outside the order of the whole created nature », S. Thomas draws atten-

tion to the fact that a true miracle cannot find its whole explanation in the ordinary action of secondary causes which operate in God's universe. He does not here deny that God may use creatures as instruments through which His 'supernatural' activity is exercised: but the principal Cause — in opposition to the instrumental — in such cases is God, not the Saint or thaumaturge acting by his human and natural powers.

So strong is the objection of Modernists to this concept of God acting « outside » the natural order in the production of a miracle, so tenaciously do they cling to the inviolability of physical law, that they declare every abnormal event *must* be only an instance of a seldom observed natural law. Thus, a Modernist writes: « If, in the presence of the professors of the faculty of medecine, a leper should be healed by a word, they would seek for natural causes of the cure, and would in no way see themselves compelled to perceive in this the Finger of God ». Huxley had said: « If a dead man did come to life, the fact would not be evidence that any law of nature had been violated, but that these laws, even when they express a very long and uniform experience, are necessarily based on incomplete knowledge, and are to be held only as grounds of more or less reasonable expectation ». Anatole France, in an oft quoted passage, says that supposing an amputated limb were instantly restored at some sacred shrine, « An observer of a really scientific mind... would not say: 'That is a miracle!'. He would say: 'An observation, up to the present unique, leads one to believe that in circumstances not yet clearly determined, the tissues of the human limbs have the power to grow again — like the claws of a crab... but much more rapidly' ». This explanation would be accepted by English Modernists in preference to an interpretation by miracle.

When confronted with such glaring and unreasonable bias as is revealed by these last three writers, we are tempted to admit that no evidence for miracle could compel their assent. But we deny that their attitude is really scientific. We shall consider now the matter of miracles of healing: and we may note at once that all established laws of biology must be set aside if we are to admit that there is any biological process which can naturally account

for the *sudden* restoration of an amputated limb, the cure of a deformed leper, or the raising of the dead. To say that these things can happen 'naturally' is suicidal on the lips of a scientist, precisely because natural laws, well established in science, are definitely opposed to their happening. Certain physical laws are known for certain: we know that no modern discovery can invalidate them. Nature would have to change before they would cease to be true.

Thus, to appeal to unknown forces of Nature in such cases is futile. It is unscientific to say that because the progress of science has taught us how to fly and to hear by « wireless », etc., therefore *perhaps* it will one day teach us how to raise the dead or restore deformed lepers by a word. We can be sure of some things which Nature *cannot* do, though we may not be able to enumerate all that it *can* do. The fallacy in this appeal from present progress to future discoveries is in this, that no present-day discovery has contradicted the certain, known laws of science — it has but supplemented them.

Apples still fall to the ground, kettles still boil, as they did in Newton's and Watt's days, and for the same reasons. Gravitation still is a force — though we have learnt to use it to mount into the air as well as to fall to the ground by its activity. We can be absolutely certain e. g. that as long as the human body is what it is, of the same nature, sulphuric acid will never be a favourite refreshing drink for men in hot weather. As long as the laws of biology hold, large masses of diseased and destroyed cellular tissue will never be *instantly* restored by natural processes. Within limits, the speed and activity of the *vis medicatrix naturae* may be helped and hastened by suggestive treatment. Pasteur's wonderful discoveries have taught aseptic surgery to keep out harmful germs, but they have not changed the laws of biology or introduced new vital forces or made *instantaneous* cures of organic lesions possible — save by miracle. Of this we are sure because we *know* how grave lesions are gradually restored — by successive processes of cell-building. Such processes *essentially* need time.

What then of Christ's cures of disease? The old Victorian rationalistic critics decided that all the accounts of such cures must be carefully dissected out of the Gospel history — as a surgeon

cuts out cancerous tissue from the body. The cures were denied to be facts, for if they were admitted to be facts they were necessarily miraculous facts and a miraculous fact was unthinkable to a rationalist critic. These critics, it will be remembered, thought that the dates of the Gospels must be put well into the second century, in order to allow plenty of time for the growth of what they regarded to be merely mythical legends. Step by step they have been driven back from this position, till today Harnack and most of the others are practically in agreement with tradition in the matter of the dates of composition of the Gospels. With regard to the facts recorded, Modernists are now prepared generally to admit the facts, but to deny them to be miracles. They seek to give a natural explanation to the facts. Thus the American Rev. Percy Grant says: « In the miracles of healing, many of the laws employed by Christ have today been made known to us, but we recognise clearly that such works are not contrary to, but in accordance with, law ».

Long ago, even Strauss had said: « The power or Jesus to work miracles must be considered only as a higher kind of natural force, a healing power which, even if not met with elsewhere, lies within the sphere of human nature ».

The Rev. J. M. Thompson — the author of a revolutionary work on « The Miracles of the New Testament » — which created a stir in England ten years ago, says of Christ's healing power: « There is probably not one of the cures (narrated in S. Mark) which is not explicable, or, if we knew the original facts, would not be explicable, as an instance of Faith Healing ». « *La foi qui guérit* » of Charcot has been developped, till today it is put forward as the final explanation of all the Gospel cures. Personality strongly developed on Christ-like lines is said to be naturally capable of producing results such as Christ effected. Thus the American, Dr Leighton Parks, encourages us to hope that even in the case of miracles over inanimate matter, the natural powers of the human spirit may manifest complete mastery. He says: « It may be that the days will come when it shall seem to be as natural to walk on the waters or multiply loaves and fishes, as it now seems to heal the sick in the way the Gospel declares that they

were healed in the day of Jesus. But that will be to eliminate miracles, not by denying them, but by understanding them ». Such optimistic anticipations are without the slightest foundation in observed facts. The cures narrated in the Gospels are different in kind and not merely in degree, from the cures effected by psycho-therapy. A 'faith-healer's' cures by suggestion are only sudden in the cases where functions are restored that have been lost through some nervous or mental cause and where there is no *organic* disease present as the cause of the functional disability. Psycho-therapy can, at best, only help towards the *gradual* restoration of decayed organic tissue. Now, the cures wrought by Christ were not solely the cures of nervous complaints nor were then effected gradually. They are not paralleled by the cures of blindness, deafness or paralysis due to 'shell-shock' in the war, which doctors have learnt to cure suddenly in some cases, by a strong suggestion, or more gradually by psycho-analysis. Nothing that we are learning in modern psycho-therapy is even approaching the quasi-creative cures, such as instant restoration of the lost tissues in a leper's flesh: nor is there any valid reason for thinking that we shall ever be able to work such wonders. Christ was not merely a 'Super-Coué', nor have the progressive studies of Charcot, Bernheim, and Babinski really advanced us one step in the direction of a naturalistic explanation of the Gospel miraculous cures. Still less have they any bearing on the miracles over inanimate nature, such as the stilling of the storm on the Lake, and the feeding of the five thousand in the desert. With regard to the latter, the most radical English critic, Rev. J. D. Major D. D. says that the *fact* of the feeding of the multitude is critically incontestable, and that '*at present*' the critics find themselves unable to explain how it was done! It is strange that they have not yet suggested that it was a case of collective hallucination — of Christ hypnotising the five thousand into the belief that they had had a substantial meal!

We may insert here the practical and logical conclusion drawn by Dr Kirsopp Lake, the leading American Modernist of Harvard University, with regard to the use of prayers of petition addressed to God in the « Church of the Future ».

He says: « That the religion of tomorrow will have prayer, I do not doubt, unless the Churches should be so foolish as to insist that prayer must include petition... for I do not believe that the religion of tomorrow will have any more place for petition than it will have for any other form of Magic ». So the Lord's Prayer must be jettisoned along with the Creed — for it contains prayers of petition — and hence, according to Kirsopp Lake, involves an appeal to 'magic'. Unless, indeed, the new psychologists may vote to retain such prayers for their *auto-suggestive* value, when we pray against temptation; or their *telepathic* value, when we pray for graces for the conversion of sinners; or for their *psycho-therapeutic* value when we pray for ourselves in sickness, or, by means of prayer, give 'absent treatment' to sufferers at a distance. Modern psychology would claim some utility for such prayers even though it may deny the existence of the God to whom they are addressed!

One most important consideration must not be omitted in studying the subject of the Gospel miraclès viz. what Christ Himself thought of His works. Christ clearly believed that He was exercising powers which were more than human when He worked His miracles. He confidently appeals to His 'works' and 'signs' to prove to the Jews that He was their Messiah. I need not quote here the passages where this appeal is made. They are familiar to all who read these pages.

Is it conceivable that Christ was ignorant of the true nature of the powers He was exercising? Modernists dare not blasphemously accuse Him of 'bluffing' the Jews. The character of Christ is the final criterion of His works.

The facts, then, happened as recorded, and the facts are the result of the exercise of super-human, divine powers. The author of « Ecce Homo », Professor Seely, wrote years ago: « Miracles play so important a part in Christ's scheme, that any theory which would represent them as entirely due to the imagination of His followers or of a later age destroys the credibility of the documents not partially, but wholly, and leaves Christ a personage as mythical as Hercules ». The « perfectly human-miraculous Christ » of Modernism is the real « mythical » Christ! The « non-miracu-

lous » Christ of Modernism could never have been the Christ, belief in Whose Godhead and certainty of Whose resurrection inspired the Apostles with courage to convert the pagan world and die a martyr's death. The Divine Pre-existing Son of God Who became Incarnate of the Virgin Mother, Who proved His claims by a genuine exercise of the Divine Powers, Who died for us and Who rose gloriously from the dead leaving the tomb empty, Who ascended into Heaven — and Who remains 'Emmanuel' with us on our Altars, HE is the real 'Jesus of History'! The Catholic Creed is the reasonable expression of the divinely authenticated revelation that « the Word became Flesh and dwelt amongst us ».

FRANCIS WOODLOCK S. I.

La définition de la liturgie

Summarium. — Liturgiae definitio quam Rmus Pater D. F. CABROL in articulo recens edito (*Dict. de Théol. cathol.*, IX, v. *Liturgie*, col. 787-845) proponit, uni ex praecipuis liturgiae postulationibus denique tandem satisfacit, id est ne pars tantummodo vel aspectus cultus Ecclesiae publici reputetur sed pro ipso isto cultu habeatur.

Hanc liturgiae dignitatem primo quidem adspectu R. D. CALLEWAERT in suis *Institutionibus liturgicis* agnoscere videtur, re vera tamen in oppositam sententiam recedit, cum liturgiam eatenus tantum unum idemque esse atque cultum publicum Ecclesiae teneat, quatenus hic est *ab Ecclesia ordinatus quoad eius exercitium.* Putat enim praeclarus liturgista, si liturgia pro toto cultu publico accipiatur, scientiam quae circa eam versatur seu liturgicam necessario in indigestam aliquam theologicam encyclopaediam evadere debere, adeoque totam disciplinarum theologicarum usu praeceptam ordinationem penitus fore evertendam.

Huic autem sententiae opponitur 1° verba a D. Callewaert addita superflua esse, conceptum vero liturgiae et ambitum liturgicae scientiae satis restringi et definiri, si modo recte intellegitur notio cultus. Natura enim sua hic eos tantummodo actus continet quibus Deo debitus honor redditur.

2° Eadem verba sui auctoris proposito nullatenus respondere. In hoc enim tota est distinctio quam innuunt ut pro liturgia ea tantum cultus pars habeatur quae est ab Ecclesia instituta et *de iure ecclesiastico* dicitur. Iam vero praeter ipsam sacramentorum substantiam (ut eam vocat Concilium Tridentinum), reliqua omnia in cultu publico sunt ab Ecclesia ipsa instituta et ordinata, non exceptis ipsis essentialibus formulis et ritibus plerorumque sacramentorum.

3° Denique ista verba naturae cultus publici, ut est a Christo institutus, repugnare, quippe qui talem divisionem non patitur.

Quare amandanda nobis videtur correctio a D. Callewaert proposita et sine ullo additamento tenenda simplex haec definitio: *liturgia est cultus Ecclesiae publicus.*

* * *

Non caret tamen nostra definitio graviore quadam difficultate quam liturgistae alto silentio saepius praeterire solent.

Omnes enim theologi in hoc conveniunt quod cultum publicum Ecclesiae non solum missa et eucharistico sacrificio sed etiam sacramentis, exor-

cismis, benedictionibus aliisque sacramentalibus, orationibus, cantibus et lectionibus officii canonici constare dicunt.

Iam vero si luce clarius apparet quomodo, v. g., sacrificium missae ad cultum pertineat, non ita se res habet de sacramentis, de plerisque sacramentalibus, de lectionibus, quae natura sua in sanctificationem et aedificationem spiritualem fidelium tendunt et indirecte tantum, ut videtur, honorem Dei spectant. Immo neque actio gratiarum, neque indulgentiae divinae imploratio, neque spiritualium bonorum petitio neque complures similes actus quibus liturgici ritus et preces constant, proprie dicti actus cultus esse possunt, quoniam neque ii in honorem Dei directe tendere videntur.

Ex diversis solutionibus quae excogitari possunt, ea sola nobis tenenda est quae simul assimilationem seu aequiparationem liturgiae et cultus publici quam supra statuimus conservat et notione cultus ea tantummodo includit quae hoc verbo theologi intellegere solent.

In hac solutione exponenda versatur tertia disquisitionis nostrae pars.

* * *

In tertia igitur parte enucleatius quam fieri solet conati sumus definire quid sit Deo debitum honorem reddere, quoniam hoc ipsum sit Deum colere. Ut autem facilius disquisitio decurreret, a conceptu honoris primum conceptum gloriae qui nonnumquam pro illo accipitur, secernendum esse putavimus. Sed praecipuum fuit demonstrare conceptum honoris ante omnia divinae excellentiae cognitionem aliquam complecti seu rectius aliquam huius excellentiae agnitionem et acceptationem id est imperio voluntatis elicitum iudicium quo veritatem divinae excellentiae asserimus et profitemur. Attamen tali agnitione et acceptatione notionem cultus nondum absolvi, hunc autem esse formaliter in *significanda* hac agnitione et acceptatione idque verum esse non tantum de cultu qui exterior dicitur sed etiam de altero qui interior appellatur.

Diversi deinde modi referuntur quibus possumus Deo *significare* nos eius excellentiam agnoscere et admittere. Quo tandem facto sine ullo negotio demonstrari potest quomodo sacramenta et ceteri ritus vel preces de quibus dubium ortum erat, proprie tamen ad cultum pertineant ita ut iure tenere possimus nostram definitionem et tamen verbo *cultus* suum sensum conservare.

L'article sur la liturgie écrit par un spécialiste aussi compétent que le Révérendissime Père Dom F. Cabrol et publié récemment dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* vient donner satisfaction à une des principales revendications de la liturgie, celle qui a pour objet sa définition même. « La liturgie... peut se définir, dit le R. Père Cabrol, le culte public et officiel que l'Eglise rend à Dieu ». C'est en termes un peu plus développés

la définition même que proposait il y a quelque vingt-cinq ans Dom Festugière dans un article où quelques outrances firent méconnaître une foule d'idées neuves, originales et très justes. « La liturgie, disait D. Festugière, est le culte extérieur que l'Eglise rend à Dieu. Elle est le culte extérieur de l'Eglise »[1]. C'est elle que reprenait à son compte, en l'abrégeant encore, Dom Lambert Beauduin, dans son *Essai de manuel fondamental de liturgie*[2]: « Ne pourrait-on, écrivait-il, définir la liturgie: le culte de l'Eglise? Dans sa concision, cette définition est adéquate; elle exprime, en effet, les deux notions fondamentales, les deux éléments essentiels qui se retrouvent dans tout acte liturgique et qui suffisent à le caractériser ». Le mot culte exprime l'ensemble des actes de la vertu de religion, les uns purement intérieurs, les autres également intérieurs mais extériorisés, les uns officiels et publics, les autres particuliers et privés. Le mot Eglise signifie que parmi ces actes de religion, ceux-là seuls font partie du culte liturgique qui ont reçu de l'Eglise leur forme authentique et officielle; ceux-là seuls que cette Eglise reconnaît comme siens et accomplit par ses fondés de pouvoir. Guidé par de telles autorités et amené par la réflexion aux mêmes conclusions, nous n'avons pas hésité à adopter dans le programme du cours de liturgique inauguré en novembre 1920 à l'Université Grégorienne, une définition toute sembable à celle que nous venons de rapporter: « Liturgia non est pars cultus publici Ecclesiae sed est ipse ille cultus eiusque dignitatem et excellentiam omnem habet »[3].

Peu importe en effet pour le moment quelles puissent être les dernières précisions à donner à cette définition; ce qui est capital en elle et nous intéressera seul dans les pages qui vont suivre, c'est l'assimilation pure et simple qu'elle établit entre la *liturgie* et le *culte public* de l'Eglise. La liturgie n'est plus seulement un revêtement, une partie, un aspect du culte, elle est ce culte luimême. Voilà bien le point essentiel sur lequel a porté sa dernière conquête.

[1] *La liturgie catholique*, « Revue Thomiste », XXII (1914), pag. 44.

[2] « Questions liturgiques », t. III, pag. 57.

[3] Pontificia Universitas Gregoriana. Cursus scientiae Liturgicae. Anno 1920-1921. *De scientiae liturgicae necessitate*.

Y a-t-il encore des liturgistes qui veuillent contester la légitimité de cette conquête et nier à la liturgie le droit de se dire, sans plus, le culte de l'Eglise? Nous ne saurions le dire. Nous croyons volontiers que le nombre en est en tout cas restreint et qu'il ne s'y rencontre personne qui ait pris le soin d'examiner le problème du point de vue de la théologie, avec la sérénité et le désintéressement convenables. Si notre définition (qu'il nous soit désormais permis de l'appeler ainsi) avait encore des adversaires, il nous semble que, pour réduire leur opposition, il devrait suffire de deux brèves questions: Oui ou non, l'Eglise a-t-elle en propre un culte public, consistant principalement dans le sacrifice eucharistique, dans les sacrements, dans les consécrations, les bénédictions et les autres sacramentaux, dans la prière canonique des heures de jour et de nuit? Oui ou non, pouvons-nous donner à ce culte le nom de liturgie et cela avec autant de droit, tout au moins, que vous prétendez réserver ce même nom à un aspect, à un revêtement, à une partie de ce culte? Comment répondre à cette double question autrement que par un oui? Nous ne parvenons pas à le voir. Car la question de lexique est évidemment exclue. Il ne s'agit pas pour nous de discuter un point de philologie française. Ni l'Académie ni la bonne société, arbitres du langage, ne sont juges compétents en la présente matière.

Parmi les partisans de notre définition, il semblerait à première vue, que nous pussions compter Monsieur le Chanoine Callewaert, ancien professeur de liturgique à l'Université de Louvain et auteur de très remarquables *Institutiones liturgicae*, dont malheureusement le premier tome seul est publié [1]. En réalité, tout en adoptant la définition de la liturgie qui en fait le culte public de l'Eglise, lui-même, M. Callewaert lui adjoint aussitôt une restriction très importante, qui réduit de nouveau la liturgie à n'être qu'un aspect du culte, au lieu d'être ce culte lui-même. Pour lui la liturgie est le culte public de l'Eglise mais seulement en tant qu'il est ordonné par elle. En tant qu'il est institué par le Christ (tel est le sacrifice eucharistique, tels sont les sacrements) ce culte

[1] *Liturgicae Institutiones.* Tractatus primus. *De s. Liturgia universim.* Editio altera auctior et emendatior. Bruges, Beyaert, 1925, VIII-168 pag.

n'est plus liturgie, au moins il ne l'est plus formellement mais seulement *matériellement*, *fondamentalement*[1].

Ce qui empêche M. Callewaert d'admettre la définition que nous avons faite nôtre, ce ne sont point tant des raisons intrinsèques aux choses, que les conséquences pratiques qui en résulteraient dans l'ordonnance des études ecclésiastiques. Cette définition une fois acceptée, et la liturgie mise en possession de ses titres prétendus, il doit en effet s'ensuivre logiquement un bouleversement total dans la division et les compétences des disciplines théologiques. La liturgique (entendez, la science ayant la liturgie pour objet) se transformerait à ce compte, pense le distingué liturgiste, en une indigeste encyclopédie théologique; les principales questions concernant le sacrifice, les sacrements, la grâce, la vertu de religion, appartiendraient comme son objet propre à la liturgique. Personne ne voit, continue-t-il, quel bouleversement naîtrait de là dans la division des sciences ecclésiastiques, division observée de longue date et pour d'excellentes raisons pédagogiques[2]. Certes ces bouleversements seraient fâcheux et nous comprenons que leur seule menace ait de quoi émouvoir quiconque porte la responsabilité du bon ordre des études dans un séminaire. Aussi aurons-nous soin de laisser cet aspect pratique de la question tout à fait en dehors de nos considérations. La division des compétences entre les disciplines théologiques doit se régler autant sur les nécessités pédagogiques (de manière, par exemple, à éviter les répétitions fastidieuses) et sur la tradition, que sur les exigences de la logique. Nous voulons, dans ces notes, nous en tenir à la pure théorie. Nous ne visons à aucune réforme de l'enseignement de la théologie. Nous ne souhaitons déposséder aucune discipline théologique en faveur de la liturgique. Aussi bien ce serait peine perdue. Les positions sont bien gardées.

[1] *Liturgicae Institutiones*, 5, 6. *Cultus publicus ab ecclesia quoad exercitium ordinatus.* La définition donnée dans la première édition des *Institutiones*, pag. 5, est légèrement différente. Il y manque les mots *quoad exercitium.* D'après l'explication qu'en donne M. Callewaert lui-même, pag. 6 (de la nouvelle édition), cette correction n'atteint que l'expression, qu'elle veut rendre plus rigoureuse; elle ne change rien au concept lui-même. Au reste elle nous paraît superflue.

[2] *Liturgicae Institutiones*, 7.

Ce serait mal apprécier l'objection faite par M. Callewaert à notre définition que de prétendre limiter sa portée à l'ordre purement pratique de l'enseignement. Les inconvénients qu'elle signale, s'ils sont réels, révèlent une conception défectueuse dans l'ordre théorique. Si de notre définition de la liturgie, il résulte nécessairement que la liturgique doive se transformer en une indigeste encyclopédie théologique, la conception que cette définition exprime, est évidemment beaucoup trop large et trop compréhensive. La liturgie ne pourra pas être purement et simplement le culte public de l'Eglise, mais tout au plus, comme le propose M. Callewaert, ce culte sous un aspect déterminé.

Mais nous nions absolument que cette conséquence soit nécessaire. Pour avoir comme objet le culte public de l'Eglise, la liturgique n'en devient ni logiquement ni pratiquement, une encyclopédie théologique. Le culte public de l'Eglise a beau être extrêmement complexe et varié, toute cette richesse multiple n'appartient cependant à la liturgique que sous un aspect, celui de *culte public*. Or le culte se limite par essence à procurer l'honneur de Dieu. Tout ce qui dépasse cette œuvre, en quelque sens que ce soit, n'est plus culte. Ainsi les sacrements, pour ne prendre que cet exemple, ne sont pas des actes du culte en tant qu'ils sanctifient les fidèles, mais seulement dans la mesure où ils sont des moyens de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Nous expliquerons plus tard comment les sacrements, parallèlement à leur action sanctificatrice, peuvent posséder une autre efficacité qui en fait des actes de culte d'une grande perfection et d'un ordre excellent.

Le culte et surtout le culte public de l'Eglise constitue donc un objet bien assez précis pour que la science qui l'étudie ne soit pas nécessairement une encyclopédie disparate et mal ordonnée, et pour sauver notre définition il suffit de donner à ses termes la signification qu'ils ont de droit.

Monsieur Callewaert s'est trouvé au contraire contraint de chercher ailleurs un principe de limitation, précisément parce qu'il a donné à la notion de culte une extension qu'elle ne nous paraît pas avoir. Il l'attribue du moins à tous les tenants de notre définition. D'après cette conception, assure-t-il, la liturgie comprend

tous les actes du culte public, même formellement en tant qu'ils sont salutaires (*etiam formaliter prout sunt salutares*)[1]. Mais cette attribution, si générale, est tout-à-fait gratuite. Nous voulons bien que quelques liturgistes aient entendu le culte dans ce sens très large. Mais ils ont tort, nous l'avons déjà dit et le démontrerons encore. Et dès lors il ne serait pas juste de regarder comme une conséquence inévitable de notre définition et un indice d'une conception vicieuse, ce qui n'est que le fait d'une interprétation erronée soutenue par quelques-uns.

Nous conclurons donc que la restriction proposée par M. Callewaert pour corriger notre définition, est superflue; que la liturgie est très suffisamment définie et limitée, pourvu que l'on veuille bien donner au sens du mot culte la précision que non seulement on peut mais qu'on doit lui reconnaître.

Mais à supposer même qu'une restriction soit nécessaire à notre définition, ou parce qu'on refuse de limiter la notion de culte à son extension naturelle, ou parce que, même ainsi restreinte, cette extension paraît encore trop large, il nous semble certain que la précision proposée et défendue par M. Callewaert ne ferait pas du tout l'affaire. Elle revient à distinguer dans le culte les institutions de droit divin et les institutions de droit ecclésiastique. Or cette distinction est inefficace pour le double but poursuivi qui est d'élaguer la notion de liturgie, estimée trop touffue, et en même temps de séparer, de différencier le plus possible, liturgique et dogmatique, non seulement dans le domaine de la logique mais, ce qui plus est, dans l'ordre pratique de l'enseignement.

Ce serait une erreur de croire que dans l'ordonnance de la messe et des sacrements[2] la part de l'Eglise se réduise à peu de chose: à quelques stipulations secondaires de temps et de lieu, à l'intro-

[1] *Liturgicae Institutiones*, 7.

[2] Le problème qui nous occupe ne concerne évidemment, parmi les actes liturgiques, que la messe et les sacrements, puisque seuls ils sont de droit divin pour une bonne part de leurs éléments essentiels. Si le Christ, par contre, a enseigné à son Eglise la nécessité et la manière de prier, cet enseignement est pourtant resté trop général pour qu'on doive dire que l'ordre de la prière publique, dans le culte de l'Eglise, remonte, même en partie, au Christ lui-même. Tout au plus faudrait-il faire une exception pour l'Oraison dominicale. Une remarque semblable s'impose pour les bénédictions et les

duction de formules et de cérémonies accessoires. C'est au contraire l'Eglise qui a déterminé et détermine le mode concret d'exécution des rits essentiels (matière prochaine) de la messe et des sacrements, qui a défini et définit en certains cas la qualité de la matière éloignée à employer, la consécration ou la bénédiction préalable qu'il convient de lui donner, qui a fixé et fixe encore la rédaction des formules par lesquelles s'exprime la forme sacramentelle. Bien plus, en ce domaine, les théologiens (un peu contraints par les indiscrétions de l'histoire) font à l'Eglise une part de plus en plus large. Tout en maintenant, comme ils le doivent, l'institution immédiate de tous les sacrements et de chacun d'eux par le Christ lui-même, ils admettent, d'une manière ou de l'autre, qu'il a appartenu et appartient encore à l'Eglise de fixer la matière, le rit et la forme dans lesquels se réalisera au concret l'institution du Christ, et ce de telle manière que pour un même sacrement l'Eglise, selon les temps et les lieux, pourra faire choix d'une imposition de main ou d'une onction (confirmation), d'une imposition de main encore ou d'une tradition d'instruments sacrés (ordinations), d'une triple profession de foi par interrogations et réponses ou d'une seule et brève formule indicative (baptême) [1], d'une prolixe épiclèse ou d'une courte formule assertoire (ordination), d'une prière de pardon ou d'une sentence d'absolution (pénitence). A telle enseigne même que de ce rit, de cette formule, de cette matière choisie par l'Eglise, dépendra la validité du sacrement. Il n'y aura d'immuable que ce que le Christ a lui-même entièrement déterminé et dans la mesure exacte où il l'a fait. Hypothèse qui se vérifie, par exemple, pour la matière éloignée et la forme du sa-

autres sacramentaux. Ceux-ci comme la prière canonique, peuvent être tenus pour entièrement de droit ecclésiastique et dès lors M. Callewaert, comme nous, les attribuera-t-il exclusivement à la liturgique. Ainsi du moins l'exige la logique de sa définition.

[1] Sur la triple profession de foi et son rôle dans le baptême avant le VII[me] siècle, v. DE PUNIET, *Baptême*, D. A. L., II, 340-344; METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien von Oberrhein* (« Freiburger theologische Studien », XVII, 1914) pag. 168; RAUSCHEN dans « Theologische Revue », 1916, c. 164. En sens contraire, J. BRINKTRINE, *De antiquo ritu baptismatis*, « Ephemerides Liturgicae », XXXVI (1922), pag. 328-337. Nous nous contentons de signaler les deux opinions, sans prendre position dans la discussion.

crement de l'eucharistie. Et ici encore, que de rédactions différentes de cette forme, dans les évangiles, dans les liturgies occidentales, dans les anaphores orientales; rédactions presque toutes également valides et beaucoup même licites. Pourtant les paroles de l'institution ont été prononcées par Notre Seigneur en des termes bien déterminés que les apôtres ont pu recueillir [1].

Cela étant, à quoi donc se réduirait le domaine de la dogmatique, si ce domaine devait se réduire aux institutions de droit divin? Ce que la dogmatique peut connaître par témoignage direct sur cette institution divine est assurément peu de chose. Aussi le traité *De sacramentis*, d'après le partage proposé, se bornerait-il à quelques chapitres d'abstraites généralités. La part du lion resterait à la liturgique, qui continuerait après comme avant d'être une indigeste encyclopédie. Et pour cause!

Il est vrai, ce n'est point par leur objet matériel que dogmatique et liturgique doivent se séparer mais par leur objet formel. Si la dogmatique se trouve contrainte d'étudier les sacrements tels qu'ils sont sortis des mains de l'Eglise, à cette œuvre de l'Eglise elle ne s'attachera pourtant que dans la mesure où elle est l'expression de l'institution divine du Christ. La liturgique au contraire considérera cette même œuvre sans remonter à son fondement, à sa source première.

Admettons la possibilité logique de pareil dédoublement, laquelle nous paraît très incertaine, il reste toujours que des deux points de vue l'objet matériel est à peu près le même, non seulement dans son cadre général mais dans presque tous ses éléments. Des disciplines théologiques dont les points de vue sont si rapprochés et les objets aussi peu différents, ne peuvent pas elles-mêmes être assez différenciées pour se juxtaposer dans un programme d'études. Mais ceci n'est qu'un argument *ad hominem*.

[1] Pour l'exacte mise au point de toute cette doctrine concernant l'institution des sacrements, nous renvoyons le lecteur, comme c'est notre droit, aux traités *De sacramentis*, en leur recommandant tout particulièrement la lecture du magistral article du R. P. Galtier sur *l'Imposition des mains*, D. T. C., VII. Voir surtout, c. 1409, n. 2 *Pas de principes excluant le changement*. V. aussi H. Lennerz S. I., « *Salva illorum substantia* », « Gregorianum », a. III (1922), pag. 385-419; 524-557.

Bref la restriction ajoutée par M. Callewaert à la définition qu'il incrimine, ne donne pas à la liturgique un objet suffisamment précis (toujours à supposer qu'il ne le soit pas assez par lui-même), ni réussit à séparer autant qu'il conviendrait, logiquement et pratiquement, les deux disciplines prétendûment rivales de la dogmatique et de la liturgique.

Mais quoi? Si au lieu d'attribuer au domaine de la liturgique tout ce qui dans la messe et les sacrements a été institué par l'Eglise, on ne lui accordait parmi ces institutions que celles tout à fait accessoires et secondaires, en d'autres termes, cela seulement qui dans le culte catholique est partie sensible, cérémonielle, décorative, oh! alors, pour sûr, la distinction entre dogmatique et liturgique serait tranchée à souhait. Pour la bonne raison que, la liturgie réduite à rien, de science liturgique, il ne subsisterait que le nom. Au reste de cette restriction, de cette négation arbitraire, M. le Chanoine Callewaert ne veut pas plus que nous. Il l'a même raillée non sans un peu de malice et plutôt sévèrement jugée. N'en parlons plus.

Pour juger du bien ou du mal fondé de la correction suggérée par M. Callewaert, il ne suffit pas de nous placer, comme nous l'avons fait jusqu'ici, au point de vue de la liturgique, de ne considérer la liturgie que dans la mesure où elle est objet de science, pour autant qu'elle doit être facilement connaissable. Il faut aussi l'envisager en elle-même. Il se pourrait en effet que pour préciser à notre gré l'objet d'une science, nous introduisions dans les choses une division que leur nature ne comporte pas. Et tel est précisément le cas pour la distinction entre le droit divin et le droit ecclésiastique appliquée au culte public de l'Eglise. N'est-il pas de toute évidence que dans ce culte (même entendu au sens trop large que nous indiquions plus haut) l'élément divin et l'élément ecclésiastique sont à ce point unis qu'il n'est pas possible de les séparer, sans que ce culte périsse tout entier. Ne concevons pas ce culte, comme s'il résultait d'une simple juxtaposition d'institutions divines et d'institutions ecclésiastiques. En « ordonnant » le culte institué par le Christ, l'Eglise complète il est vrai, parfait une œuvre demeurée inachevée, mais une œuvre demeurée inachevée non par impuissance ou imprévoyance, mais bien par la volonté

toute-puissante et la sagesse infinie de son fondateur. Le Christ a institué lui-même et immédiatement chacun des sept sacrements mais il les a institués comme devant être dans leur réalisation pratique déterminés au concret par son Eglise. L'ordonnance ecclésiastique des sacrements fait partie de l'institution divine. Et cela est vrai de toutes et de chacune des formes concrètes de cette ordonnance, puisque le Christ a prévu et sanctionné par avance toutes les dispositions que prendrait son Eglise selon les besoins des temps et des lieux. Et inversément comment vouloir, même *in ordine intentionis* seulement, séparer des institutions ecclésiastiques les institutions divines, que les premières ont pour seul but de mettre en œuvre, d'effectuer? Ce que nous avons dit plus haut du rôle de l'Eglise dans la réalisation concrète des institutions divines nous dispense d'en dire ici davantage. Et d'ailleurs quel autre exemple pourrait-on apporter d'une division semblable entre le droit divin et le droit ecclésiastique, servant de base à la distinction entre deux disciplines théologiques? Est-ce que le droit canonique exclut de son domaine le pouvoir de remettre les péchés au for de la conscience, celui de dispenser des vœux et des serments, celui de dissoudre le mariage valide mais non consommé, celui du privilège paulin? Et pourtant tous ces pouvoirs, l'Eglise ne les tient que par une concession spéciale de son divin fondateur. Ne séparons donc pas ce que Dieu a uni, même avec la bonne intention de limiter les ambitions, jugées excessives, de la liturgie et de la liturgique.

Ainsi donc la restriction apportée par M. Callewaert à la définition de la liturgie, culte de l'Eglise, apparaît superflue, inefficace au but qu'elle se propose, contraire à la nature même du culte public de l'Eglise. En faut-il davantage pour nous croire en droit de la supprimer et de nous en tenir à cette définition si simple, si naturelle: la liturgie est le culte de l'Eglise ni plus ni moins? Ce ne serait pas la première fois qu'en matière de théologie, la vérité se trouvât dans la simplicité.

Le lecteur ne s'étonnera pas, nous en sommes sûr, du soin que nous avons mis à écarter par tous les arguments possibles la conception que se fait M. le chanoine Callewaert de la définition de la liturgie. Son opinion en la matière n'est assurément pas de

celles qu'on ait le droit de passer sous silence, ni qu'on puisse réfuter sans pénétrer jusqu'au fond des choses. Nous souhaitons que cette réfutation puisse être tenue pour ce qu'elle a été réellement dans notre intention, un hommage rendu à la spéciale compétence du distingué liturgiste.

* * *

Et pourtant notre définition, pour simple et naturelle qu'elle soit, a pourtant sa difficulté, une difficulté foncière qui tient à l'essence même des concepts qu'elle réunit. Il est même bien étonnant qu'aucun liturgiste ne l'ait relevée ou du moins sérieusement envisagée.

Elle va exactement dans le sens opposé à celui de l'objection que se proposait M. Callewaert. Comment, se demandait M. Callewaert, la liturgie peut-elle être, sans restriction aucune, le culte de l'Eglise? Nous nous demandons au contraire: Comment la liturgie peut-elle n'être que le culte public de l'Eglise? En d'autres mots, la liturgie étant constituée comme elle l'est, le culte étant compris comme il l'a toujours été par tous les théologiens, comment affirmer légitimement que la liturgie n'est que le culte public de l'Eglise?

Tous les théologiens sont d'accord, pensons-nous, pour dire que le culte public de l'Eglise se compose principalement de la messe et du sacrifice eucharistique qu'elle contient, des sacrements et de leurs cérémonies, des rites d'exorcisme et de bénédiction, des autres sacramentaux, des prières, chants et lectures de l'office canonique.

Mais c'est précisément dans cette conception que gît la difficulté. Que le sacrifice eucharistique, que certaines formules de prière ou de chant dans la messe et l'office canonique constituent des actes de culte, rien de plus aisé à concevoir et à admettre. Mais comment les sacrements et la plupart des sacramentaux, qui n'ont pour fin immédiate que la sanctification des fidèles, comment les lectures, qui ne visent qu'à les instruire et à les édifier, comment cent et cent formules d'action de grâces, d'imploration de pardon, de demande de faveurs spirituelles, toutes choses très dif-

férentes de l'honneur rendu à Dieu, en quoi consiste essentiellement le culte divin, comment tout cela peut-il néanmoins constituer ce même culte?

Le lecteur aura observé que ce problème n'atteint, somme toute, que le prédicat de notre définition. Il est vrai. Mais puisque cette définition assimile précisément liturgie et culte public, la difficulté se trouve reportée tout entière sur le concept de la liturgie et c'est aux liturgistes de la résoudre.

Trois solutions paraissent aussitôt possibles. La première consisterait à maintenir coûte que coûte l'assimilation de la liturgie et du culte public de l'Eglise mais à n'attribuer à la liturgie que le sacrifice eucharistique, les autres rites et formules par lesquels s'exprime notre adoration, tout ce qui est institué par le Christ lui-même ou par la Sainte Eglise à la seule fin d'honorer Dieu et non de lui rendre grâces, d'implorer son pardon ou des faveurs spirituelles, ni surtout de sanctifier et d'édifier les fidèles. Car si tous ces actes peuvent être faits avec l'intention d'honorer Dieu, s'ils peuvent être *commandés* par la vertu de religion, ce ne sont point des actes élicites de religion, ni formellement des actes de culte. Mais cette première solution serait absurde parce qu'elle soustrait au domaine du culte et de la liturgie les sacrements, une foule de rites, de chants et de prières, qui au jugement de tous en font nécessairement partie.

La deuxième solution abandonne la notion de culte et groupant sous un concept plus large les éléments ci-dessus énumérés: messe et sacrifice, sacrements et sacramentaux, prière canonique, sans en abandonner ni un geste ni une formule, les rattache par cet intermédiaire plus compréhensif à la liturgie. Elle dira, par exemple, que la liturgie est tout l'ensemble des rites sacrés, gestes et paroles, par lesquels l'Eglise exerce son pouvoir d'ordre, tant pour honorer Dieu que pour lui rendre grâces, l'apaiser, l'invoquer, sanctifier et édifier les fidèles. Cette solution serait attirante et propre à nous séduire, si elle ne nous obligeait à renoncer à l'assimilation traditionnelle de la liturgie et du culte public de l'Eglise. Et puis, au fond, cette solution n'en est pas une. Elle aboutit seulement à écarter du concept de la liturgie un problème qu'elle laisse subsister tout entier.

Quant à l'expédient qui consiste à faire entrer sous le mot culte tous les éléments susdits, sans restriction ni distinction, « *etiam formaliter prout sunt salutares* », pour revenir à l'expression claire et nette de M. Callewaert, il constitue encore bien moins une solution. Par cette ingestion violente, on détruit en effet la notion de culte, sans lui substituer aucun autre concept sous lequel se puissent grouper tant d'éléments si disparates.

La troisième solution s'emploie à montrer, autant qu'il est possible, comment et dans quelle mesure les sacrements, les sacramentaux, l'action de grâce, l'imploration de pardon, la demande d'une faveur spirituelle et autres choses semblables, sont formellement des actes de culte. Elle sauvegarde à la fois l'assimilation du culte public et de la liturgie et maintient sous le concept de culte public exactement tout ce que les théologiens ont coutume d'entendre par ce mot. C'est à cette dernière solution que nous nous sommes essayé dans les pages suivantes.

A vrai dire nous y avons déjà travaillé naguère, en tâchant de démontrer comment l'administration du sacrement de pénitence pouvait constituer un acte de culte public et faire partie de la liturgie [1]. Nous avons même fait cette démonstration avec une ampleur qui serait présentement moins de mise. Nous nous contenterons de rapporter ici les conclusions de ce précédent travail, avec l'intention de mettre tout d'abord bien en relief la difficulté qui naît de notre définition, d'écarter des solutions trop faciles et qui n'en sont pas, de présenter ou d'ébaucher la solution que nous croyons la seule bonne. Triple résultat qui ne peut mieux s'obtenir qu'en faisant une analyse aussi exacte que possible de la nature du culte et surtout en relevant avec un soin particulier toutes les différentes façons dont un acte peut appartenir à celui-ci.

* * *

Le culte divin se définit l'honneur que nous rendons à Dieu à cause de l'excellence qui lui est propre. On chercherait en vain

[1] *De sacramento poenitentiae et liturgia.* « Ephemerides liturgicae », XXXVIII (1924), pag. 74-93; 106-119; 183-207.

chez les théologiens du moyen âge, ou même chez les scholastiques du XVme et du XVIme siècles, une définition du culte aussi précise. Mais il est facile de la déduire des définitions qu'ils donnent de la vertu de religion et de ses actes. Elle est bien appuyée sur la tradition constante de toute la théologie catholique.

Il convient tout d'abord de distinguer le concept de l'honneur d'une notion assez voisine en apparence, de celle de la gloire. Honneur et gloire se séparent en plus d'un point, même dans l'estimation commune des hommes. La plupart des hommes jouissent de l'honneur qui leur est dû. La gloire est le lot d'un tout petit nombre. C'est une obligation de justice de rendre à chacun l'honneur qui lui revient. L'obligation de contribuer à la glorification, même de qui le mériterait, est bien plus incertaine. Les lois humaines protègent l'honneur des citoyens. Elles ne se préoccupent guère de sauvegarder leur gloire. Un homme suffit pour rendre honneur à un autre. La gloire exige le concours d'une multitude, puisqu'elle suppose une vaste renommée. L'honneur n'impose pas nécessairement l'obligation de la louange, la gloire est inséparable de celle-ci [1]. L'honneur est dû pour une raison inhérente à la personne, pour une raison souvent commune à un grand nombre d'hommes et peu apparente. La gloire a pour objet des mérites plus extérieurs et extraordinaires, capables d'exciter l'admiration, par exemple de grands faits d'armes ou des œuvres de génie. Cette distinction entre l'honneur et la gloire ne concerne pas seulement les relations des hommes entre eux, mais aussi celles des hommes avec Dieu. Bien qu'à Dieu soient également dûs et l'honneur suprême et la plus grande gloire, l'honneur peut lui être rendu par un homme seul, n'y eût-il que lui à habiter la terre, la gloire ne peut l'être que par le concours du genre humain tout entier ou au moins d'une grande multitude d'hommes. L'honneur est un devoir de justice, la gloire un devoir de charité. L'honneur est commandé par une loi spéciale, la gloire par une loi générale.

[1] S. AUGUSTINUS, *Contra Maximinum Arianum*, lib. II, c. XIII, n. 2 (P. L. 42, 770): Gloria... hoc est clara cum laude notitia. Idem, *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, q. XXXI, n. 3 (P. L. 40, 22): Gloria est frequens de aliquo fama cum laude.

L'honneur s'inspire de la contemplation de l'excellence divine, la gloire naît de l'admiration que nous inspire la vue des œuvres extérieures de la puissance et de la bonté divine [1].

La première chose qu'implique nécessairement le concept de l'honneur rendu à Dieu, c'est de notre part la connaissance ou pour parler plus exactement la reconnaissance de l'excellence divine, c'est-à-dire un jugement porté sous l'empire de la volonté, par lequel nous affirmons et professons la vérité de cette excellence. Cette reconnaissance se complète naturellement d'un autre acte de volonté, qui fait que non seulement nous reconnaissions l'excellence divine mais que nous la reconnaissions volontiers, que nous l'acceptions avec joie, avec complaisance. Que l'objet formel de l'honneur rendu à Dieu soit l'excellence propre de la nature divine, S. Thomas nous l'enseigne déjà en termes exprès: « Le bien, dit-il, auquel est ordonnée la vertu de religion, est de rendre à Dieu l'honneur qui lui revient. Or l'honneur, continue-t-il, est dû à quelqu'un à cause de son excellence (*ratione excellentiae*) et à Dieu appartient une excellence toute particulière, en ce qu'il surpasse infiniment en toutes choses les êtres créés. Aussi lui devons-nous un honneur spécial [2]. Cette excellence doit évidemment être entendue au sens concret. Elle comprend, outre l'essence divine elle-même, tous les attributs par lesquels Dieu dépasse infiniment ses créatures les plus parfaites, sa simplicité, sa perfection et son infinité, son immensité et son ubiquité, son immutabilité et son éternité, son unité, sa vérité et sa bonté, son omniscience, sa liberté, sa toute-puissance, sa justice et sa miséricorde et ainsi de suite.

Ailleurs [3] S. Thomas s'exprime sur l'objet formel du culte divin d'une manière un peu différente: « Il appartient à la religion, dit-il, de rendre à Dieu l'honneur qui lui revient en tant qu'il est

[1] La distinction entre l'honneur et la gloire que nous devons rendre à Dieu, est nettement observée par Suarez. V. par exemple, *De virtute et statu religionis*, Tr. I, lib. I, c. VII, nn. 6 et suiv. *In tert. part. S. Thomae*, Disput. 51, Sect. 1. S. Thomas semble plus indécis. Tantôt il distingue les deux concepts, tantôt il semble les confondre. V. II^a II^{ae}, q. 81, a. 4, ad 2^m; a. 6, ad 2^m.

[2] II^a II^{ae} q. 81, a. 4, in corp.

[3] A savoir dans l'article précédent de la même question 81.

le premier principe de la création et du gouvernement des êtres » [1]. Loin cependant de contredire à la première définition, cette deuxième ne fait que la préciser: l'excellence divine, objet de notre culte, est celle-là même que Dieu possède en tant qu'il est le premier principe des choses, en tant qu'il est le Seigneur, le Maître suprême de l'univers. Aussi le culte que nous rendons à Dieu, doit-il toujours s'accompagner de dépendance, de sujétion, de *service* (*servitus, famulatus*). Non que le service s'ajoute, comme du dehors, à notre culte, mais parce que ce service est la forme obligée de notre culte. L'honneur que nous devons à Dieu est celui que doivent des serviteurs à leur maître. Par le même acte, dira donc S. Thomas, l'homme sert Dieu et l'honore. Les mots *cultus* et *famulatus* seront à ses yeux synonymes.

Il faut nous garder toutefois de confondre ce service avec l'obéissance constante que nous devons à Dieu et qui nous porte à accomplir, fidèlement et volontiers, tous ses commandements, comme un bon serviteur exécute et observe les moindres ordres de son maître. Au reste la distinction entre le service que nous devons à Dieu dans notre culte, et l'obéissance que nous devons à ses préceptes, est à plusieurs reprises et très clairement établie par S. Thomas lui-même [2].

Cependant le culte divin ne saurait se borner à n'être qu'une simple reconnaissance et une acceptation de l'excellence, du souverain domaine de Dieu. Il est bien évident en effet que le seul fait de reconnaître et d'admettre cette excellence, ce domaine, n'est pas encore formellement honorer Dieu. Que faut-il de plus?

Examinons l'opinion que se font communément les hommes sur la nature de l'honneur rendu à autrui. Nous reconnaîtrons

[1] Voir le même article 3, resp. ad 1m. V. aussi SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, Tr. I, lib. I, c. VI, nn. 2 et suiv. Cette conception de l'objet du culte divin n'entraîne cependant pas l'exclusion des attributs *absolus*. V. « Ephemerides Liturgicae », XXXVIII (1924), pag. 79-80.

[2] V. l'article déjà cité des « Ephemerides Liturgicae », pag. 81-83. Une seule fois à notre connaissance, S. Thomas a présenté comme termes équivalents, *obéissance* et *culte*, mais en opposant cette fois *culte* et *honneur*. L'exception n'atteint donc pas le fond de la doctrine mais l'usage du mot culte employé ici dans un sens distinct de celui d'honneur rendu à Dieu. *Somme théol.*, IIa IIae, q. 102, a. 2 in corp. Cfr. a. 1 in corp.

sans aucun doute que pour eux il n'y a d'honneur témoigné qu'autant que par des actes ou par des paroles nous *signifiions* à la personne que nous voulons honorer, que nous reconnaissons et admettons volontiers son excellence. En d'autres mots, l'honneur n'est pas simplement la reconnaissance et l'admission de la dignité d'autrui, mais la *signification* de cette reconnaissance et de cette admission spontanée. C'est dans cette signification que consiste essentiellement l'honneur qu'on lui témoigne. Elle est ce quelque chose de spécial qui répond exactement à l'excellence d'autrui et que nous lui devons et inversément à l'excellence d'autrui comme telle, même à celle de Dieu, nous ne devons rien en dehors de cette signification.

Telle est bien au fond la doctrine de S. Thomas, bien qu'il ne la formule nulle part en termes explicites. De là l'emploi d'expressions comme celles-ci: protestari *honorem*, exhibere *reverentiam*, *homo protestatur divinam excellentiam* exhibendo aliquid [1].

Cette signification doit se comprendre dans un sens assez large. Elle est toute manière de manifester à quelqu'un, et en particulier à Dieu, avec application, avec insistance, avec affectation, dirions-nous, que nous reconnaissons et admettons son excellence, son souverain domaine. Non certes que Dieu ait besoin de cette signification pour connaître nos sentiments intérieurs, mais parce que, même dans nos relations avec Dieu, nous devons de toute force nous régler sur les propriétés et les exigences de notre nature. D'ailleurs cette objection ne vaut que contre la doctrine qui mettrait l'essence du culte dans les sentiments intérieurs. Dans cette conception en effet, les signes du culte, surtout les signes extérieurs, peuvent n'apparaître que comme un élément accessoire, destiné à manifester une chose de sa nature trop cachée. Pour nous au contraire, répétons-le, c'est dans cette *signification* même que consiste le culte, y compris le culte rendu à Dieu.

Tout culte et en particulier le culte divin doit donc consister par essence en des signes, paroles ou actes, qui par leur nature ou par convention, signifient, en quelque façon que ce soit, que nous reconnaissons et admettons le suprême domaine de Dieu. Et

[1] V. notamment le passage IIª IIªᵉ, q. 81, a. 3, ad 2ᵐ.

ceci nous l'affirmons non seulement de ce culte que les théologiens ont accoutumé d'appeler extérieur, mais aussi du culte intérieur. De même qu'une génuflexion ou une *adoration*, comme disaient les anciens, est un signe extérieur par lequel nous professons reconnaître et accepter l'excellence divine et que sans un signe pareil il n'y a pas de culte extérieur, ainsi il n'y aura pas de culte intérieur sans une signification analogue. Nous nous figurerons, par exemple, être prosternés devant la majesté divine, nous lui *dirons*, nous lui *répéterons* que nous l'adorons. La seule volonté d'honorer Dieu n'est pas plus un acte de culte que la volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû, n'est acte formel et parfait de justice. La volonté d'honorer Dieu est sans doute un acte de religion, mais ce n'est un acte de culte qu'imparfaitement, un *commencement* de culte (*actus inchoatus*).

Les actes extérieurs du culte ont donc exactement la même fonction essentielle que les actes intérieurs. Il n'y a entre eux qu'une différence secondaire de dignité, qui leur vient du plus ou moins de noblesse de la faculté intérieure (volonté, intelligence, imagination, sens intérieur) ou extérieure (voix, mouvement et maintien du corps) dont ils émanent. Mais tous les actes, extérieurs comme intérieurs, émanent ou peuvent émaner immédiatement de la même source, à savoir de la volonté de rendre à Dieu l'honneur que nous lui devons. A la rigueur, il n'y a donc pas nécessairement dépendance des actes extérieurs par rapport aux actes intérieurs, comme la parole, par exemple, est dépendante de la pensée.

Nous ne voulons cependant pas nier que les actes intérieurs et les actes extérieurs du culte divin ne s'adaptent très heureusement entre eux et ne composent par cette mutuelle adaptation un tout très harmonieux et indivisible. Et dans ce sens, mais dans ce sens seulement, nous pouvons regarder les actes extérieurs comme étant l'expression des actes intérieurs.

De cette façon, croyons-nous, nous pouvons admettre et expliquer la conception tant de fois exprimée par S. Thomas [1] et par tous les théologiens, d'après laquelle les actes extérieurs du culte

[1] P. ex. II^{a} II^{ae}, q. 81, a. 7; q. 82, a. 12; q. 84, a. 2, etc.

sont subordonnés aux actes intérieurs, soit comme le signe au signifié, soit comme le moyen à la fin, soit comme l'effet à sa cause, soit comme le complément au principal. Mais tout en admettant cette multiple dépendance, il nous reste loisible d'affirmer qu'en plus de cette efficacité médiate et d'emprunt, les actes extérieurs en ont une en propre, laquelle est, au moins logiquement, independante de celle des actes intérieurs. Il est évident que plusieurs des problèmes concernant le rôle et la signification des actes extérieurs du culte, ne se posent même pas dans notre explication.

Ceci dit, il ne nous reste qu'une question à résoudre mais c'est la principale du point de vue adopté dans ces pages. Par quels moyens, par quels signes pouvons-nous manifester à Dieu que nous reconnaissons et acceptons son divin domaine? C'est la réponse à cette question qui doit nous faire voir de quelle façon les sacrements, les sacramentaux, les formules d'action de grâces, de pétition, d'imploration, une foule d'autres actes et de formules analogues sont des actes de culte.

Et tout d'abord, remarquons que cette signification peut se faire par la *substance* de nos actes, c'est-à-dire par la chose même que nous faisons ou par leur *mode*, par la manière dont nous les accomplissons. Pour obtenir en don d'un ami un objet qui m'a plu, je peux lui manifester mon désir par un signe plus ou moins explicite, parole ou geste, mais dont la signification *in recto* ne va qu'à exprimer ce désir. Ou bien tout en n'exprimant *in recto* que mon admiration, je le ferai avec une telle insistance, une telle emphase, une telle affectation, que du moins *in obliquo*, par ma façon de faire ou de parler j'aurai manifesté plus ou moins clairement mon souhait.

A la première manière appartiennent dans le culte divin:

1. La déclaration faite en termes exprès, par laquelle nous disons à Dieu, de cœur ou de bouche, que nous reconnaissons et admettons son infinie excellence. C'est ce que nous faisons quand dans le *Gloria in excelsis* nous disons à Dieu: *Adoramus te.*

2. Toute déclaration aussi formelle, faite non plus par des paroles mais par des actes intérieurs ou extérieurs lesquels, par na-

ture ou par convention, sont aptes à signifier à Dieu notre reconnaissance et notre acceptation de son excellence. Tels sont le sacrifice, les prostrations, les génuflexions à deux genoux, faites en réalité ou en imagination.

Les deux façons d'honorer Dieu jusqu'ici décrites constituent à proprement parler l'*adoration*, laquelle n'est donc pas une *espèce* particulière de culte mais son acte le plus parfait.

3. Appartiennent encore à la première catégorie d'actes cultuels certains actes qui par eux-mêmes n'expriment pas formellement que nous reconnaissons et admettons l'excellence de la personne à qui nous les adressons, mais qui par rapport à Dieu cependant ne peuvent pas avoir d'autre signification. Une comparaison fera comprendre notre pensée. Par soi le payement d'un tribut ne signifie pas formellement que nous reconnaissions et acceptions le domaine du prince auquel nous le payons, mais à moins qu'il ne soit violemment extorqué, il *suppose* pourtant cette reconnaissance et cette acceptation. Si maintenant ce tribut est si minime qu'il ne peut être d'aucune utilité au prince auquel il est payé, il est évident que son payement n'a plus qu'une valeur symbolique, qu'il n'est fait que pour *signifier* la reconnaissance et l'acceptation du domaine de ce prince. A cette classe de signes appartient dans le culte divin le vœu, lequel ne peut se faire qu'à Dieu.

La deuxième catégorie est de loin la plus nombreuse. A elle appartiennent presque tous les actes du culte public de l'Eglise.

1. La première façon d'honorer Dieu par le mode de nos actes consiste à affirmer, intérieurement ou extérieurement, l'excellence divine (ce qui n'est pas formellement signifier que nous la reconnaissions et acceptions), mais cela avec insistance, avec solennité, avec gravité; dans des circonstances déterminées de temps et de lieu; en unissant cette assertion à d'autres actes de culte qui lui forment un contexte; en usant de formules fixes et officielles; en s'adressant à Dieu lui-même. Ainsi fait le prêtre qui vêtu des ornements sacrés célèbre la messe à l'autel et s'adressant à Dieu même en de sollennelles formules et avec des gestes hiératiques, proclame à haute voix: *Tu solus sanctus. Tu solus Dominus. Tu solus altissimus.* Par elles-mêmes ces paroles disent seulement

l'excellence divine. Par tout l'appareil dont elles s'entourent, elles déclarent en outre que celui qui les récite, veut ainsi signifier qu'il reconnaît et accepte cette excellence.

2. La deuxième manière ne diffère de la précédente que parce que, au lieu de paroles, elle se sert de symboles et de figures pour s'exprimer. Dans cette classe rentrent tous les actes, toutes les choses par lesquels nous essayons de figurer les perfections divines: telle sera par exemple l'exposition du Saint-Sacrement ou d'une relique, les processions, les peintures religieuses exposées dans les églises et ainsi de suite. Par leur substance ces symboles ne font que figurer l'excellence divine, ce ne sont pas formellement des actes de culte mais cette figuration s'accompagne de telles circonstances qu'elle ne peut avoir pour but que de signifier à Dieu que nous reconnaissons et acceptons l'excellence divine que ces symboles nous représentent.

3. La dernière classe enfin de la deuxième catégorie comprend tous les actes qui par leur substance *supposent*, il est vrai, que Dieu est infiniment bon, juste, sage, puissant, qu'il est notre souverain maître, mais n'expriment pas formellement que nous reconnaissons et admettons ces attributs et ce souverain domaine. Mais cette fois encore, que ces mêmes actes se fassent dans certaines circonstances, avec pompe et gravité, de façon réitérée, selon des normes définies et invariables, et ce qu'ils n'exprimaient qu'implicitement ils le signifieront de manière explicite, à savoir que nous reconnaissons et acceptons la divine excellence, le souverain domaine que nos actes *supposent*.

C'est ici que trouvent leur place, parmi les actes cultuels, par exemple la prière de demande, l'imploration de pardon, nos actes de repentir et de bon propos, nos actions de grâces et surtout les sacrements et les sacramentaux. Toutes ces choses en effet *supposent* nécessairement l'existence de Dieu, son excellence et son domaine souverain, sa providence et ses infinies perfections et par l'ordonnance, la solennité, l'hiératisme dont en outre elles se revêtent, deviennent à l'usage de l'Eglise de très éloquentes expressions du culte qu'elle doit rendre à Dieu.

Pour ce qui concerne en particulier les sacrements, il est hors de doute que l'explication que nous avons proposée, est celle que

S. Thomas suggérait déjà par un mot dont la profondeur n'apparaît pas tout d'abord. L'homme, dit-il en substance, rend honneur à Dieu, c'est-à-dire manifeste qu'il reconnaît et accepte son divin domaine, soit en lui présentant quelque chose (*sive exhibendo aliquid ei*), soit en recevant quelque chose de lui (*assumendo aliquid ab eo*). Or ceci nous le faisons précisément par l'usage des sacrements: en les recevant nous recevons quelque chose de divin. Mais en recevant ce quelque chose de divin, nous donnons à entendre que Dieu est puissant et bon [1]. Notre action *suppose* ces divins attributs. Nous possédons ainsi dans sa racine un parfait acte de culte. Nous avons à notre disposition un signe *matériel* qu'il nous sera facile de transformer en un signe *formel*, pour manifester à Dieu que nous reconnaissons et acceptons son excellence et son domaine. Il suffira de donner à notre réception une certaine *ostentation* (si l'on peut dire), qu'elle revêt d'ailleurs nécessairement dans la discipline à laquelle l'Eglise la soumet.

Cependant au lieu de placer l'acte de culte dans la réception du sacrement, comme semble le faire S. Thomas [2], nous préférerions dire qu'il est dans le sacrement reçu lui-même. Ce n'est donc pas précisément le fait de recevoir le sacrement, qui est le signe constitutif du culte, mais c'est au sacrement lui-même que revient ce rôle. C'est lui le signe, le signe permanent dont dispose l'Eglise et qui entre en acte dans la réception du sacrement par les fidèles. En d'autres mots la chose divine que nous recevons n'est pas le sacrement lui-même, mais les grâces dont le sacrement est le signe et l'instrument.

Il n'est pas requis pour cela que le sacrement agisse chaque fois effectivement, qu'il soit efficace, que la grâce soit réellement reçue. C'est assez que le sacrement *signifie* le don des grâces divines opéré par son canal. L'Eglise pourra dès lors poser un acte de culte parfait et agréable à Dieu, même dans l'administration d'un sacrement qui accidentellement resterait inefficace et serait même reçu de façon sacrilège. Il convient cependant à la dignité des sacrements et du culte de l'Eglise que ces sacrements, insti-

[1] *Somm. theol.*, IIª-IIªᵉ, q. 81, a. 3, ad 2ᵐ.

[2] *Assumere* signifie en effet plutôt *faire usage* d'une chose mise à notre disposition.

tués pour signifier le don divin de la grâce, le confèrent réellement. Du moins ceci vaut-il du culte public de l'Eglise, du culte liturgique. Rien n'empêche après cela que les fidèles, outre l'acte de culte public auquel ils ont part, en posent un autre, de caractère plus privé et moins sûrement efficace, en recevant le sacrement efficacement.

Arrivé ici, il semble, pour la satisfaction du lecteur assez courageux pour nous avoir suivi aussi loin, et non moins pour la nôtre, que nous puissions nous considérer comme parvenu au bout de notre tâche. L'application au problème qui l'a motivé, des conclusions de notre exposé serait une besogne aussi oiseuse que longue et fastidieuse.

Au reste nous avons la confiance d'avoir mis suffisamment en relief les trois points que nous nous étions proposé dans ce développement.

Tout d'abord l'application du concept traditionnel du culte aux différents éléments que cette même tradition range sous ce nom, suscite certainement, du moins au premier abord, un problème trop souvent négligé ou esquivé. Il apparaît en effet entre le *théocentrisme* essentiel du culte et l'*utilitarisme* spirituel, non moins essentiel, de la plupart de ces éléments, une antithèse irréductible.

A cette antithèse on croit trouver une solution facile. Au lieu de s'exclure, dit-on, le soin de procurer l'honneur divin et cet utilitarisme spirituel se combinent au contraire admirablement. C'est en nous sanctifiant, en procurant nos intérêts spirituels que nous honorons le plus efficacement Dieu. D'ailleurs toute action honnête, quelle que soit sa fin propre, peut se faire en vue de procurer l'honneur de Dieu. Mais, au moins exprimée en ces termes, cette solution est fausse. Cette seule intention ne suffit pas à faire d'un acte, un acte de culte. Pour être un acte de culte, il faut qu'un acte soit de plus apte à exprimer que nous reconnaissons et admettons l'excellence et le domaine souverain de Dieu. Sans cette signification, extérieure ou intérieure, point d'acte cultuel. Tel était le deuxième point que nous nous étions proposé de mettre en lumière.

Mais cette signification de notre reconnaissance et de notre admission de l'excellence divine peut se faire de bien des façons,

ou par l'acte même que nous posons, ou du moins par la manière dont nous l'accomplissons, et tout particulièrement par le caractère *rituel*, hiératique, solennel que revêt dans l'Eglise l'administration des sacrements et sacramentaux et toute prière publique. Grâce en effet à ce caractère, les sacrements et la plupart des prières qui par eux mêmes ne faisaient que *figurer* ou *supposer* l'excellence divine, deviennent en outre aptes à *signifier* cette reconnaissance et cette acceptation du domaine souverain de Dieu, signification qui est par essence, disons-le une dernière fois, le culte divin.

Rien n'empêche donc, semble-t-il, de maintenir sous l'appellation de culte public de l'Eglise tout ce que l'usage et la tradition théologique y a introduit et d'appeler ce culte liturgie.

JEAN M. HANSSENS S. I.

Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali

I.

De legibus stoechiometricis generalibus.

In primo congressu thomistico internationali [1], inquirentes in valorem theoriarum physicarum exposuimus sententiam, quae in theoriis, saltem si sunt explicativae et de facto rationem reddunt effectuum, quos explicare intendunt, agnoscit valorem genuinae cognitionis ad minimum analogicae. Diximus ibi, fieri posse ut in theoriis sicut a physicis proponuntur, inveniantur elementa superflua; methodum indicavimus ad dignoscenda et eliminanda talia elementa; quo facto fieri posse declaravimus [2] ut ad theoriam non iam analogam sed univocam perveniremus.

In ipsa illa communicatione iam significavimus conclusiones, ad quas perveneramus applicantes principia exposita ad quasdam theorias, ex quibus unam, quae de constitutione crystallorum agit, secundum eadem principia in ipso hoc periodico [3] latius examinavimus. Operae pretium est ut etiam pro aliis idem faciamus. Clarior elucescet, ni fallor, veritas sententiae, quam defendimus; clarius patebit, contra ea quae cl. J. Maritain [4] saepius affirmavit,

[1] *Acta primi congressus thomistici internationalis*, Romae, 1925, pag. 61-74; 269-275.

[2] *Ibid.*, pag. 67; pag. 69 sq.; pag. 275.

[3] *Utrum propter recentiora experimenta in crystallis admittenda sit vera discontinuitas*, « Gregorianum », VI, (1925), pag. 248-265.

[4] « Revue Thomiste », 1918, pag. 159-181; id. artic. in *Réflexions sur l'Intelligence*. Paris, 1924, pag. 174-201; *Antimoderne*, Paris, 1920, pag. 50 (ex 1910); « Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain »,

etiam applicationem matheseos non impedire quominus realitas, ipsum esse, ipsae causae verae effectuum attingantur; clarius erit ingens discrimen inter theoriam atomicam scientificam, *prout ab experientia probatur*, et atomismum philosophicum; clarior erit eius usus in exponendo et amplificando systemate peripatetico-thomistico.

* * *

Primo loco inquiremus in leges stoechiometricas, quae historice fuerunt radix atomismi chimici scientifici, prout in scientiis floruit inde a tempore, quo vir cl. J. Dalton opera sua conscripsit i. e. ab initio saeculi praecedentis. Praeter legem conservationis massae, quae a Lavoisier nomen habet et legem voluminum, quam Gay-Lussac proposuit (de quibus postea sermo erit) tres (vel quatuor) solent describi leges stoechiometricae. Facilitatis causa eligimus tenorem, quem habent in ultima editione cosmologiae P. Remer [1]: « *Lex proportionum definitarum* (Proust): Rata et invariabilis est proportio ponderum secundum quam miscentur componentia ad idem mixtum efformandum... *Lex proportionum multiplarum* (Dalton): Quoties duo elementa possunt efformare plura mixta, diversae quantitates unius, quae cum una eadem quantitate alterius miscentur, sunt ad invicem in proportione simplici, id est, tali quae uno e primis numeris integris vel fractionariis exprimatur... *Lex numerorum proportionalium*: Iidem ipsi numeri, qui indicant pondera secundum quae diversa elementa cum certo quodam pondere unius eiusdem elementi misceri possunt, indicant quoque, sive immutati (i. e. non mutati), sive multiplicati per quemdam numerum simplicem (1, 2, 3, etc.), pondera secundum quae praedicta elementa sive cum alio elemento, sive inter se possunt misceri; isti numeri 'proportionales' sunt characteristici singulorum elementorum ».

1920, pag. 571-604. Easdem ideas cum quadam autem mitigatione, ni fallor, exposuit in « Revue de Philosophie », 1926, pag. 342-379 et in periodico societatis scientificae catholicae hollandicae cui titulus « Annalen », 1926, II, pag. 27-56. Cfr. quae de eius sententia scripsi in fasciculo mensis maii periodici hollandici « Studiën », pag. 333-353.

[1] Remer-Geny, *Cosmologia* [5], Romae, 1925, pag. 33 sq.

Pauca quaedam notamus quae, quamquam ad intelligenda ea quae sequuntur non sunt necessaria, melius tamen illuminant sensum et naturam harum legum; nam non omnes, etiam inter ipsos chimiae peritos, earum veram indolem videntur habere perspectam.

Primo notetur leges illas tantum agere de iis corporibus, quae a viro cl. W. Ostwald bene vocantur hylotropica sive etiam corpora pura (Reine Stoffe). Vocantur hylotropica quia *totaliter* in *constantibus* circumstantiis transire possunt in alium statum aggregationis vel in statum solutionis; vel etiam (quod in idem redit) quia in tali transitu partiali, pars quae remanet, habet omnino easdem proprietates ac totum habebat. (Supponitur hoc fieri non in uno tantum gradu caloris). Per hoc criterium pure experimentale corpora anorganica accurate dividi possunt in duas classes: corpora hylotropica et non-hylotropica; ad hanc classem pertinent mixta, quae a scholasticis imperfecta vocabantur, quae hodie solutiones (sensu latissimo) audiunt; ad illam pertinent elementa et mixta perfecta sive combinationes chimicae modernorum [1]. Illa sunt corpora impura, haec pura sunt. De corporibus igitur puris, elementis et mixtis, agunt leges stoechiometricae.

Notetur secundo. Lex proportionum definitarum, quae a Proust nomen habet, est lex vere experimentalis; errant ii, qui eam cum cl. Ostwald a priori deducere conati sunt, errant quoque qui putant eam non aliud enuntiare nisi hanc tautologiam: determinatum mixtum habet determinatam compositionem ex elementis; quod de omni re valeret, etiam de corpore artificiali v. g. horologio. Verus sensus legis hic est: mixtum perfectum (corpus igitur purum) componitur ex elementis in tali proportione ut alterum mixtum ex iisdem constans elementis (si quod datur) in proportione *parum* a priori discrepante non detur. Mixtum imperfectum sive solutio quidem admittit talem variationem (ad sensum continuam) compositionis: sic v. g. solutio sacchari in aqua admittit (intra certos limites) compositionem variabilem ad nutum nostrum. Compositio solutionis potest graphice describi per lineam (quasi) continuam; compositio mixtorum perfectorum, si plura dantur inter eadem elementa, proponi debent in tali delineatione graphica per puncta ab invicem distantia.

Audiamus cl. v. Perrin [2] bene hoc explicantem: « La proportion suivant laquelle deux éléments se combinent, ne peut pas varier de façon continue. Cela ne veut pas dire que le carbone et l'oxygène ne

[1] Ubi sermo erit in sequentibus de mixtis, haec corpora significantur, nisi additur « imperfectis ».

[2] J. Perrin, *Les Atomes* [4], Paris, 1914, pag. 13.

peuvent s'unir que dans une seule proportion: il n'est pas difficile (préparation de l'oxyde de carbone) de combiner à 3 grammes de carbone, non plus 8 mais 4 grammes d'oxygène. Seulement, comme on voit, la variation est alors très grande: il y a un bond discontinu. Du même coup les propriétés du composé obtenu sont devenues très différentes de celles du gaz carbonique. Les deux composés sont comme séparés par un fossé infranchissable ». Lex quae determinat distantiam quae separat duo mixta eorundem elementorum (vide exemplum a Perrin allatum) est lex proportionum multiplarum.

Tertio notamus: si lex proportionum definitarum non esset vera, nec secunda et tertia valerent vel potius non haberent sensum, ut unicuique eas consideranti statim patet; supponunt igitur hae leges illam. Insuper unicuique statim manifestum est secundam legem non esse nisi casum particularem tertiae. Tertia igitur lex includit alias; unde hypothesis quae explicat tertiam eo ipso rationem reddit priorum.

Leges enuntiatae sunt leges stoechiometricae generales, quarum momentum est maximum. Ecce enim: pertinent ad leges physicas accuratissimas quas experientia, hodie tantopere evoluta, nobis revelat; aliae sunt leges, quarum forma mathematica est simplex, si experimenta sunt minus accurata, sed quae a tali simplicitate deficiunt progrediente arte technica experimentali; tales non sunt leges illae stoechiometricae; in forma sua simplici tam accurate valent, ut experientia nullam deficientiam detegere potuerit. Insuper earum extensio non limitatur ad paucos quosdam casus; tam late patet eorum regimen quam patet regnum scientiae chimicae: centena millia mixtorum reguntur hisce legibus [1].

Hypothesis igitur sive theoria, quae eas explicare valet, habet momentum maximum, maius quam ipsae leges, quia eorum factorum causas manifestat. Haec autem summi momenti hypothesis est theoria atomica, quae a cl. v. Dalton initio saeculi praecedentis proponebatur. Ideam directricem, quae dicitur, sumpsit Dalton ex theoria philosophica veterum atomistarum. Hoc dicens nolo dirimere

[1] Non obstant ea quae obicit cl. P. Duhem in libro suo: *Le Mixte et la Combinaison chimique,* Paris, 1902, pag. 157 sqq., et quae meliorem, ni fallor, habere possunt solutionem, quam ea est quam ipse affert. Hanc discutere non expedit quia longum est, nec pro deductione nostra necessarium. Insuper in omni solutione verum manet id, quod dicebamus: quo accuratiora experimenta, eo accuratius valere legem demonstrant.

quaestionem historicam, quae disputabatur, utrum Dalton primo deduxerit a priori legem suam stoechiometricam ex praesupposito atomismo et dein experimentis verificaverit, an e converso ad explicanda experimenta iam facta theoriae illius auxilium invocaverit. Parum ad nos refert, quomodo quaestio solvatur, quia solutio ad valorem intrinsecum explicativum theoriae nihil facit. (Utrum ad gloriam antiqui atomismi conferat inventio celeberrima cl. viri Dalton, quae est causa mirabilis illius evolutionis scientiae chimicae, est alia quaestio, de qua statim).

Maioris momenti est attendere ad alia elementa deductionis Daltonianae, quae quamquam essentialia sunt, saepe oblivioni dantur. Dalton enim non solam theoriam atomicam antiquam ad explicanda illa nova facta adhibuit sed addidit ei duas hypotheses auxiliares sive additionales, ad quarum unam factis quoque experimentalibus adductus est; factis nempe ex quibus concludebat particulas minimas corporis puri inter se habere proprietates omnino easdem.

Haec igitur erat suppositio Daltonis: Corpora constant particulis minimis, elementa atomis, extensis quidem sed indivisibilibus (chimice), mixta autem minimis, quae sunt aggregata, aliquatenus stabilia, atomorum. Haec suppositio non est nisi atomismus antiquorum. Sed ecce hypotheses auxiliares: atomi unius elementi habent omnino easdem proprietates, in primis idem pondus; item atomi alterius elementi habent inter se easdem proprietates, diversas a proprietatibus prioris. Sic minima unius mixti inter se omnino eodem modo componuntur ex elementis, habent igitur inter se easdem proprietates diversas a proprietatibus minimorum alius mixti. Haec autem est altera hypothesis additionalis: ad constituendum unum minimum mixti *paucae* atomi (una, duae, tres...) unius elementi aggregantur modo aliquatenus stabili *paucis* (uni, duabus, tribus...) atomis alius [1].

[1] Non loquimur, simplicitatis gratia, sicut iam significavimus agentes de obiectionibus cl. viri Duhem, de mixtis complicatis, ex quibus moventur obiectiones illae; non essentialiter mutatur consideratio nostra per hanc abstractionem. Ceteroquin ipse Dalton nondum noverat ista mixta complicata. Si quis ea quoque mixta considerare vult, loco « numeri simplicis », in sequentibus legat « numerum integrum ».

Ex hac triplici igitur hypothesi sine negotio deducuntur tres leges stoechiometricae; per eam igitur explicata sunt innumera illa facta quae leges chimicae complectuntur. Consideramus tantum tertiam legem, quia, ut diximus, duas priores involvit.

Ipsa lex breviter iterum enuntietur hisce verbis: Mixta efformantur ex elementis in proportionibus quae exprimi possunt numeris caracteristicis (i. e. singula elementa suum numerum determinatum pro omni mixtione habent) multiplicatis per integros simplices (1, 2, 3...). En ratiocinium quo lex deducitur ex triplici hypothesi Daltoniana:

Secundum hypothesim fundamentalem, addita priori ex auxiliaribus, minima unius mixti inter se eandem habent compositionem ex iisdem atomis; eadem igitur erit proportio ponderum elementorum in toto mixto quae est in singulis minimis; quod valet pro singulis mixtis. Unde sequitur argumentum: Mixta quoad compositionem proportionalem ex elementis sese habent sicut sua minima. Atqui minima — quia miscentur ex atomis elementorum (quae pro singulis elementis sunt eiusdem ponderis) numero paucis (1, 2, 3...) — efformantur ex elementis in proportionibus quae possunt exprimi numeris characteristicis (nempe ipsis ponderibus relativis atomorum diversarum) multiplicatis per integros simplices (1, 2, 3...). Ergo mixta efformantur ex elementis in proportionibus quae exprimi possunt numeris characteristicis multiplicatis per integros simplices. Quod non est aliud nisi ipsa lex numerorum proportionalium. Ad adstruendas praemissas adhibita est hypothesis fundamentalis atomistica, ad maiorem prior hypothesis additionalis, ad minorem utraque suppositio auxiliaris. Haec est classica et notissima deductio legum stoechiometricarum ex hypothesi Daltoniana.

Antequam deductionem hanc crisi subiciamus, breviter indicare oportet quomodo in hypothesi Daltoniana explicetur ingens discrimen inter mixta et solutiones, pro quibus non valent leges stoechiometricae. Sufficit nempe ad compositionem, modo quasi-continuo variabilem, solutionum explicandam omittere tertiam suppositionem, retentis prioribus. In tali nempe hypothesi solutio efformatur ex minimis componentium, ita autem ut *quivis* numerus (non parvus tantum) minimorum unius componentis misceri possint cum *quovis* numero aliorum, v. g.

ingens numerus prioris cum parvo numero, vel cum crescente numero, alterius; et in hac suppositione, ut lector facile intelligit, propter exiguam molem unius minimi series solutionum practice indefinita, quasi-continua quoad compositionem, erit possibilis. Unde leges tres stoechiometricae non valent pro solutionibus, quia prima iam non valere potest. Unde patet quam essentialis sit altera hypothesis additionalis Dàltoniana ad explicandas illas leges.

Redeamus ad mixta perfecta et ad deductionem legum stoechiometricarum ex triplici hypothesi, quam fecit Dalton, et inquiramus secundum methodum nostram utrum in illa hypothesi sint elementa superflua. Si quae sint talia, elementa nempe, quae in conclusiones (quae sunt ipsae leges) nullum influxum habent, haec non confirmantur per verificationem conclusionum; haec igitur ex tali verificatione, quamvis splendida, directe nullam, absolute nullam, confirmationem vel probabilitatem hauriunt.

Consideremus, quantum fieri potest, singula elementa. Duae hypotheses auxiliares sunt essentiales; de posteriori id iam ostendimus; ea omissa, iam non sequuntur leges stoechiometricae tamquam conclusiones, sed mixta sese haberent sicut solutiones, — quod factis contradicit. Si prior omittitur, quae supponit minima (vel atomos) unius eiusdemque corporis easdem habere proprietates, idem in primis pondus, ruit quoque tota deductio ut inspicienti statim manifestum est. Utraque igitur hypothesis est necessaria; *de his* videtur valere id quod Tongiorgi[1] contendit de *integra* hypothesi atomica ut explicativa legum stoechiometricarum: « nullam aliam hypothesim possibilem atque probabilem, hac reiecta, suppetere, id quoque physici ostendunt argumentis ex legibus proportionum definitarum, multiplorum, et crystallizationis depromptis ».

Estne revera, ut significat Tongiorgi, idem quoque dicendum de hypothesi fundamentali, de ipso atomismo? *In quantum* praebet fundamentum pro ipsis hypothesibus auxiliaribus, utique affirmandum est: ipsa quoque est essentialis; non possunt minima inter se esse aequalia si non dantur minima saltem chimice indivisibilia. Sed accuratius inspicienti manifestum erit hypothesim ipsam fundamentalem esse compositam; in ea diversa elementa distingui

[1] TONGIORGI, *Institutiones philosophicae*. II. *Cosmologia*, n. 64.

possunt. Nam sic proponi potest, prout intellegi et adhiberi solet: 1° corpora continent illa minima (illas atomos), 2° et quidem actu; vel ita: 1° corpora constant atomis, 2° actu divisis et quidem tum ante reactionem chimicam tum in reactione tum post eam. Et sic patet hypothesim constare duplici elemento. Et post hanc « discretionem elementorum » possumus inquirere utrum inter ea sit forte elementum superfluum, adhibendo methodum, quam in communicatione nostra supra citata descripsimus, nempe proponendo aliam hypothesim, quae loco unius elementi (de quo suspicatur id esse superfluum) aliud, v. g. ei contrarium, continet et conando ex ea deducere easdem conclusiones, experimento confirmatas.

Iam vero: incipiamus ab hac suppositione: Corpora continent minima (atomos) sed in potentia (virtute) tantum; vel ita: Corpora continent atomos, in quas in ipsa reactione dividuntur, sed quae et ante et post reactionem chimicam (in elementis et in mixtis) iam non sunt actu sed virtute tantum [1]. Et huic hypothesi fundamentali addamus duas hypotheses additionales Daltonianas. Ecce ex his, deductione ad litteram eadem, perveniemus ad conclusiones ad litteram easdem. Ipsum « esse actu » vel « esse in potentia tantum » nihil influit in conclusiones.

Concludimus: Hypothesis quae sustinet atomos sive in elemento sive in mixto adesse *actu*, est pro hac deductione omnino superflua, nullo modo influit in conclusionem; nullo modo igitur confirmatur per ipsas leges experimentales stoechiometricas. Unde ex ipsis istis legibus directe nullam, omnino nullam probabilitatem hauriunt.

Verum utique quoque est, etiam hypothesim, quae ponit atomos tantum esse in potentia, ex his legibus directe nullam accipere probabilitatem. Loco utriusque hypotheseos (contrariae) *specificae* ponenda erit tamquam theoria explicativa harum legum theoria *generica*, quae affirmat in corporibus illam multiplicitatem secundum partes inter se aequales, quin dicatur illas partes esse actu

[1] In *utraque* hypothesi, et consueta (actualitatis) et nostra (virtualitatis) *praesupponitur* explicatio legis Lavoisier, de qua, ut iam diximus, postea agemus.

vel virtute tantum. Duae theoriae specificae praebent cognitionem analogam, theoria generica videtur praebere cognitionem univocam. Poterit utique una ex istis theoriis analogis per alias confirmationes fieri univoca, non ex legibus his stoechiometricis tantum. Ad similem conclusionem perveneramus agentes de structura crystallorum [1].

* * *

Si autem ratiocinium Daltonis nihil probat pro sententia affirmante actualitatem atomorum in corporibus, immo ei nec ullam probabilitatem directam confert, num nihil nos docet? Utique docet et quidem multum, id quod historia chimiae, quae post et propter hypothesim Daltonis tam mirifice sese evolvit, testatur. Quaedam brevissime indicabimus, quae nota sunt, quaedam alia quae forte inopinate concludentur.

Docet in primis corpora naturalia non, sicut mathematica, in infinitum dividi posse, nec per reactiones chimicas; immo non possunt, sicut mathematica, in quaslibet partes aliquotas dividi sed in tales tantum, quae *integrum* numerum minimorum continent; sic fieri potest ut habeatur corpus quod continet numerum imparem minimorum: tale non poterit dividi in duas partes stricte aequales.

Docet methodum (quae in chimia explicatur, adhibitis etiam aliis considerationibus) determinandi quoque pondera relativa eorum minimorum; nec spernenda est, etiam pro philosopho, talis determinatio et cognitio. Docet iam S. Thomas (eius textus inferius citabimus) quod minima admitti debent determinata, eo quod formae debetur determinata quantitas. Ecce minimum determinatum est per ipsam naturam, per ipsam speciem, est proprium stricte dictum illa quantitas determinata, resultans ex ipsa substantia. Nil mirum quod cognitio ipsius valoris huius minimae quantitatis, quae experimentis secundum theoriam Daltonis acquiritur, ducit in meliorem cognitionem ipsarum naturarum; et sytema *naturale* elementorum et mixtorum est fructus talis inquisitionis. Quod thema proponere vellem meditationibus eorum philo-

[1] « Gregorianum », *loc. cit.*

sophorum, qui mensuras et inquisitiones mathematice quantitativas nexum cum realitate et causis realibus solvere putant.

* * *

Alia conclusio deducenda est ex analysi nostra, ea quoque alicuius momenti philosophici. Comparantur saepe ad invicem systemata atomismi philosophici et hylemorphismi et huic obicitur, quod non possunt ex eo, sicut ex atomismo, deduci leges illae experimentales pulcherrimae, maximi et universalis momenti, fundamentales in scientia chimica, dum sine ulla difficultate deduci dicuntur ex atomismo, immo sponte ex eo fluere videntur. Et concludunt isti, qui talem comparationem instituunt, atomismum ideo praeferendum esse hylemorphismo, etiamsi concedere debebunt leges illas non contradicere hylemorphismo.

Errant ii qui sic ratiocinantur, ut ex analysi nostra manifestum est. Nam leges illae non sponte fluunt ex atomismo solo sicut nec ex solo hylemorphismo. Etiam in suppositione atomismi hypothesis duplex auxiliaris, quae independens est ab ipso atomismo, addenda est et eadem hypothesis fieri potest in hylemorphismo (sive in sententia eorum peripateticorum, qui admittunt atomos esse actu, sive eorum qui admittunt corpora quoque macroscopica posse esse unum per se); quoad deductionem igitur, quae ducit ad leges stoechiometricas, atomismus nullo modo est in meliori conditione quam hylemorphismus.

Patet hoc ex supra dictis, patet quoque ex historia chimiae. Nam per duo ad minimum saecula ante Daltonem atomismus applicabatur in chimia, quin ullum eius scientiae progressum causaret, et magnae eius evolutionis instrumentum fuit theoria atomica tantum postquam Dalton ei adiunxit suas suppositiones auxiliares. Post hoc et, ut historice evidens est, propter hoc.

* * *

Dicebamus atomismum relate ad hypotheses additionales non esse in meliori conditione quam hylemorphismum eo, quod in neutra theoria ista hypothesis sponte fluit ex ipso systemate fundamentali; dicebamus etiam nec hypothesim actualitatis atomorum nec

suppositionem earum potentialitatis ullam ex verificatis conclusionibus directam probabilitatem haurire, quia in utraque sententia eaedem illae conclusiones eodem modo deducuntur ex solis aliis elementis communibus utriusque theoriae ope additionis Daltonianae. In hoc autem accuratius inquirendum est. Nam fieri posset ut hypotheses auxiliares minus bene cum una quam cum altera sententia fundamentali coniungi possent et in tali casu haec indirecte haberet maiorem probabilitatem ex verificatione conclusionum. Immo si additiones necessariae cum una ex theoriis fundamentalibus apparenter tantum, non autem revera, coniungi posset, haec refutata remaneret, utpote non concordans cum factis. In hoc quoque et in casu atomismi et in casu hylemorphismi inquirendum nobis est, si rem plene diiudicare volumus.

De atomismo primo loco agemus et inquiremus: utrum cum veterum atomistarum systemate plene componi possit hypothesis Daltoniana? Ex principiis suis primariis [1], quae ponebant plenum et vacuum, negabant causam finalem et causam efficientem ipsarum atomorum, optime concludebant Leucippus et Democritus atomos habere omnes figuras possibiles, numero infinitas, omnes possibiles magnitudines (dummodo sat parvas ut singulae atomi sensum effugerent), eas quoque numero infinitas; optime, dico, concludebant, nam principium ponens realitatem (plenum), et principium limitans eam (vacuum), nulla causa efficiente, nulla finali, dirigebantur; unde necessario omnes possibiles figurae et magnitudines debebant admitti. Ipsa limitatio ad exiguas magnitudines iam est, ni fallor, exigentia quae ex ipsis principiis systematis aegre iustificari potest. Et hae atomi in formandis aggregatis, quoad numerum earum quae aggregantur et modum quo aggregantur, limitationem vix pati posse videntur. Sed ecce: hypotheses auxiliares exigunt inexorabiliter utrumque; exigunt paucas quasdam species magnitudinum et figurarum; atomi enim unius elementi sunt eiusdem magnitudinis et figurae et species elementorum chimicorum sunt paucae, excludunt indeterminationem in numero atomorum, quae in minimum mixti aggregantur.

[1] De ipsa metaphysica atomismi postea, Deo favente, agemus in ipso hoc periodico; unde nunc breviter rem expediemus.

Determinatio autem talis in magnitudine et forma supponit rationem sufficientem. Hoc videtur exigi a multarum scholarum philosophis et a sensu communi.

Exigit S. Thomas. Demonstrans enim omne agens agere propter finem ait [1]; « si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum ». A pari igitur: ubi ex principiis positis sequitur omnem magnitudinem et figuram inveniri debere, simul autem de facto paucae earum realizatae sunt, praeter vel contra ista principia aliud debebit adesse quod paucitatis illius rationem reddat.

Exigit Leibniz [2] dicens: « Il faut rendre raison même des choses éternelles; si l'on suppose que le monde a existé depuis l'éternité et qu'il n'y a en lui que des globules, il faut rendre raison pourquoi ce sont des globules plutôt que des cubes ».

Exigit sensus communis apud omnes mathematicos, qui, applicantes calculum probabilitatis, concludunt ad principium eligens aut saltem determinans ex multis casibus aeque possibilibus paucos eos qui praeter alios multos realizantur.

Principia igitur Daltoniana — ipsa ea principia quae apparenter procuraverunt victoriam definitivam atomismi — utpote limitantia infinite multas magnitudines et figuras ad paucas species, utpote limitantia modos aggregationis atomorum, exigunt positionem rationis sufficientis, causam finalem et causam efficientem ipsarum atomorum, exigunt vires specificas, affinitates « eligentes » chimicas [3]. Principia igitur Daltoniana repugnant ipsi hypothesi fundamentali, saltem prout a Democrito posita erat, et si adhuc systema aliquod atomismi philosophici post Daltonem sustinetur, debet saltem assumere principia quae in certe non levibus corri-

[1] S. Thomas, *Contra Gent.*, III, c. 2.

[2] Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, « Revue de Métaphysique », X (1902), pag. 3, apud E. Meyerson, *L'Explication dans les sciences*, Paris, 1921, t. I, pag. 173.

[3] Illustrandae essent magis hae conclusiones, sed ad finem elucubrationis non directe pertinet.

gunt fundamentum Democriti. Perperam igitur E. Meyerson [1]: « Tout a été dit sur ce système, et le moins assurément qu'on en puisse affirmer, c'est qu'il est absolument complet; tel il est sorti des mains de ces Grecs du Ve siècle avant J.-C., tel nous le verrons reparaître, presque sans changements ou avec des retouches insignifiantes, chez les philosophes et les savants jusqu'à la fin du XIXe siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'instauration des théories électriques de la matière ». Hoc apparenter quidem verum esse videtur, de facto autem in essentialibus contradicit Dalton Democrito. Tragica est sors systematis Democriti, quod occiditur ipsis illis principiis, quae ei post tot saecula vitam apparenter tam floridam tribuit.

Quid de hylemorphismo? Potestne hoc systema sine mutatione sustinere coniunctionem cum duplici principio Daltoniano? Inquisitio in hoc problema solvendum poterit esse brevis, vel potius non est necessaria, quia solutio iam data est in ipso medio aevo et textus, qui eam continent sunt notissimi. Et notemus ideo eorum valorem esse maiorem, quia, ante experimenta saeculi praecedentis scripti, nullam accommodationis artificialis suspicionem secum ferunt. Dicit nempe S. Thomas [2]: « Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam sicut et alia accidentia ». Corpora igitur naturalia dividuntur usque ad minima, quantitas huius minimi dependet a forma, ergo a natura specifica; erit igitur eadem pro minimis unius elementi, diversa a quantitate minimorum alius. Ecce quomodo S. Thomas ex ipsis principiis hylemorphismi concludit ad principium Daltonis; nos saltem poterimus concludere amice componi hoc cum illo. Supra dicebamus principia Daltonis nec ex atomismo nec ex

[1] E. MEYERSON, *Identité et Realité*[2], Paris, 1912, pag. 88. Optime autem supponit Meyerson spiritum atomismi moderni et antiqui omnino eundem esse; est enim spiritus metaphysicae Parmenidis, ut alibi probare intendimus.

[2] S. THOM., *Pot.*, q. 4, a. 1, ad 5. Alibi saepe talia repetit. Cfr. *S. Th.*, I, q. 7, a. 3, c.; *2 Sent.*, D. 30, q. 2, a. 1 et 2; *2 Sent.*, D. 14, q. 1, a. 1 ad 4; *I Phys.*, l. 9; *VI Phys.*, l. 3; *II de an.*, l. 8; *De sensu et sensato*, l. 15. Etiam quae ibi dicuntur de influxu materiae et circumstantiarum hodie adhuc applicari possent.

hylemorphismo sponte fluere; hoc pro primo principio et pro hylemorphismo corrigendum nunc esse videtur.

Alterum principium Daltonis quod agit de parvo numero atomorum quae aggregantur in minimum mixti, etiam bene componitur, ut statim manifestum esse videtur, cum principiis hylemorphismi; nihil quod contrarium esset, indicari potest, et discrimen quod est inter mixta perfecta et solutiones, quod antiqui etiam iam agnoscebant, explicationem Daltonis etiam in systemate peripatetico patitur.

Recapitulatio. Applicavimus « regulam discretionis elementorum hypotheseos » quam ante duos annos proposuimus, ad casum theoriae atomicae, quam Dalton initio saeculi praecedentis ad explicandas leges stoechiometricas in scientiam chimicam introduxit. Vidimus theoriam istam, prout proponebatur, esse vere theoriam analogam; elementa superflua, nempe suppositio actualitatis atomorum, hic eliminari potuerunt; restare videtur theoria explicativa univoca, attingens veras causas rerum, quae contendit elementa dividi chimice ad minima determinata pro singulis elementis, quae bene atomi vocari possunt; mixta dividi in minima quae continent, virtualiter saltem, relative paucas atomos elementorum. Haec theoria cum atomismo integro prout a Democrito proponitur, componi non posse videtur; optime autem componitur cum hylemorphismo; unde invitamur ad applicandam theoriam scholasticam etiam in excolenda scientia.

In sequentibus articulis, Deo favente, alias partes theoriae physico-chimicae atomicae indagabimus.

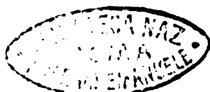
Petrus Hoenen S. I.

Il valore del principio di contradizione
nella filosofia di Aristotele

Summarium. — Quaestio movetur de principio contradictionis ex textu et mente Aristotelis: 1° num directe respiciat obiectum in mente vel in re, et num ita universaliter in re ut valore obiectivo gaudeat reali et metaphysico, atque ideo legem essendi enuntiet potius quam cogitandi; 2° utrum et quomodo penes subiectum cognoscens valore gaudeat scientifico seu demonstrativo. Sequitur praenotio quaedam historica, qua recensentur adversarii ab Aristotele confutati, et ipsa statuitur formula principii. Tum respondetur ad primum quaesitum per assertum valorem principii contradictionis obiectivum in ordine reali et metaphysico. Idque probatur: primo quidem deductione, quia Aristoteles Metaphysicam habuit ut scientiam de ente reali, eiusque posuit iure quodam suo principium contradictionis; et quia, distinctione adhibita inter oppositionem rerum seu terminorum et propositionum, voluit principium contradictionis primo respicere oppositionem rerum contradictoriam, eamque excludendam ab eodem subiecto. Deinde probatur per inductionem quamdam: quia censuit Aristoteles principium contradictionis applicandum in omni scientia et in omni re vel utcumque reali ordine rerum.

> « Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό ».
>
> L. IV *Metaph.*, c. III.

In questo studio di carattere filosofico retrospettivo, ci proponiamo di esaminare il valore che al principio di contradizione volle attribuito Aristotele in tutta la sua analisi e sintesi scientifica. La completa esattezza con cui egli per primo formulò il principio, e specialmente la inesauribile ricchezza di cui lo mostrò capace nelle sue applicazioni, contraria bensì alla estrema povertà a cui avevano tentato o tentarono poi di ridurlo gli Empiristi e i Nominalisti di ogni tempo, ma insieme sdegnosa delle indebite applicazioni di tutti i Panteisti e Monisti, ci è sembrata meritevole di un attento esame. Non è quindi nostra intenzione di fermarci a provare che A. fu uno strenuo difensore dell'assoluta certezza del principio di contradizione nel suo primo ed ovvio signi-



ficato, e della sua indiretta efficacia dimostrativa per confutare e redarguire i Sofisti e gli Scettici. Non solo egli fu sempre lontano dal dubitarne menomamente, ma credette che nemmeno altri ne potesse mai realmente dubitare in cuor suo e più che a parole. E tuttavia, pur guardandosi bene dal voler dimostrare l'indemostrabile o dichiarare ciò che è chiarissimo di per sè stesso, non lasciò di tracciare l'unica via possibile a tenersi contro i negatori, reali o finti, del primo principio. Se essi proprio non dicono niente, almeno che abbia un senso determinato e fisso, è ridicolo chi se ne occupa: converrebbe trattarli come si tratterebbe una pianta; se poi qualcosa dicono e concedono una definizione, si potrà sperare di farli rinsavire o si ridurranno al silenzio, siano essi un Protagora o un Gorgia o chicchessia. Il procedimento logico non sarà propriamente una dimostrazione (ἀπόδειξις), ma neppure una petizione di principio (τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν); sarà un modo di redarguirli (ἐλεγκτικῶς) [1], un vero ἔλεγχος, ossia sillogismo del contradittorio [2]. Che se loro dispiaccia la forzata conseguenza, diano la colpa a sè stessi, che troppo sbadatamente l'hanno voluta col rifiuto d'ogni principio; e non a chi gliel'ha cavata di bocca, il quale ha fatto uso della forza di quel tantino di verità che non manca mai anche al più grande errore e che in buona logica fa seguire del vero anche dal falso [3].

Tutto questo noi qui lo supponiamo; nè crediamo di doverci trattenere a dimostrare la grande utilità che il metodo tenuto da A. contro i Sofisti, arrecò poi contro il classico scetticismo di Pirrone e di Sesto Empirico, e quanti altri tentativi furono fatti per rinnovarlo. Il principio di contradizione quale principio di conoscenza inteso nel senso spontaneo e primitivo che A. seppe precisare in termini filosofici, fu sempre quello a cui si ricorse per aiuto negli estremi cimenti: tanta è l'evidenza con cui egli mostrò che un qualche vero valore oggettivo e soggettivo gli riconoscono tutti di diritto e di fatto. Sappiamo però che la contradizione (ἀντίφασις) da escludersi ad ogni costo, non è propriamente l'opposizione contradittoria di proposizioni o di cose, ma l'unione

[1] IV *Metaph.*, c. III, IV e segg.
[2] *Soph. El.*, c. VI.
[3] II *Anal. pr.*, c. II.

di opposti contraddittorî in uno stesso soggetto [1]; e benchè un qualche favore le venga dal nome d'ordine conoscitivo (φάσις, dizione), non è per nulla evidente che il principio la guardi oggettivamente attraverso la conoscenza fin dal suo nascere, o che aspetti a servirsene soggettivamente a dimostrazioni compiute.

Possiamo quindi ancora domandarci: 1° *il valore oggettivo del principio,* pur supposto che in un certo qual modo sia reale, almeno indirettamente e remotamente, è anche, secondo Aristotele, direttamente e prossimamente reale, e nel pieno senso della parola metafisico, sicchè non gli sfugga nè il fieri del mondo nè l'assoluta immutabilità di Dio, ovvero è ideale o logico, e legge del pensiero piuttosto che legge della realtà?; 2° *il valore soggettivo del principio* arriva o no, più in là di una qualsiasi condizione necessaria, ad una vera e propria causalità e funzione scientifica, e questa, diretta o indiretta, immediata o mediata, e fino a qual punto? Ecco i due principali quesiti, uno di valore quasi statico, l'altro dinamico, a cui vuol rispondere il presente studio; nella speranza che le conclusioni riescano pienamente conformi al genuino spirito del principio di contradizione, che è di contradizione assolutamente esclusa, e non di contradizione assolutamente insuperabile o non assolutamente superabile. Se poi e come sia insopprimibile la realtà dell'opposizione contraddittoria nel mondo, o possa ridursi all'opposizione relativa, è un altra questione da risolversi in seguito; in tanto riteniamo nel suo primo significato il supposto d'ogni soluzione. Sia pure che noi talvolta, e anche spesso, ignoriamo il modo di sgominare l'apparente contradizione; sapremo almeno fin d'ora che la verità, quanto è da parte sua, come va sempre d'accordo con ogni verità, così è subito in disaccordo col falso [2]; e contro di sè non avrà mai se non qualche fallacia d'ignoranza d'elenco [3].

L'insieme dei due quesiti non crediamo sia stato fatto mai oggetto di uno studio un po' ampio e particolareggiato, almeno in vista delle stesse conclusioni; benchè tutti i filosofi abbiano sentito il bisogno d'intendersi col principio di contradizione, e nessuno dei

[1] Cfr. *Periherm.*, c. VI e segg.; IV *Metaph.*, c. IV e segg.
[2] I *Ethic.*, c. VI.
[3] *Soph. El.*, c. VI.

commentatori di A. abbia mancato di apportarvi utili osservazioni. Nel duro esperimento scettico dei Pirroniani, che fu come l'epilogo dell'opera dei filosofi greci, fuorviati dopo la morte di A., non si hanno che indiretti riferimenti alla filosofia del principio di contradizione sinceramente ammesso: Sesto Empirico, il grande raccoglitore critico del pensiero filosofico, ce n'è testimonio, dimostrandoci con le sue stesse disquisizioni portate in tutti i rami dello scibile umano, che non si può impunemente svellere il primo principio dal terreno, innanzi tutto teoretico, della realtà in cui ha le sue radici [1]. E dicasi lo stesso di Arcesilao e Carneade e degli altri probabilisti della Media Accademia, che posero a base della condotta umana niente più che il verisimile opinabile [2]. Cicerone, fra i Romani, con quel senso comune di cui era largamente fornito, seppe tenersi lontano da siffatti estremi, ma non aggiunse luce al pensiero di A. se non forse inconsapevolmente, per la maggiore evidenza con cui rischiarò nel campo dialettico e pratico il principio del medio escluso, che « omne pronuntiatum aut est verum aut est falsum, aut etiam aut non » [3]. Non così S. Agostino, Boezio, S. Giovanni Damasceno, S. Tommaso d'Aquino e in generale tutti i dottori e filosofi della Chiesa [4]. Pieni essi del nuovo spirito cristiano, sebbene chi più chi meno Aristotelico che Platonico in filosofia, accettarono tutti con fiducia il valore metafisico del principio di contradizione; e con le cautele usate della distinzione logica tra la realtà dell'*esse in* e la relatività dell'*esse ad*, non meno che tra la divisione adeguata del reale, in sostanza ed accidente, e quella della predicazione, in essenziale, accidentale e relativa; e con tutto quel più e quel meglio che riuscirono a dire del concetto di identità e comunicabilità di essenza e natura, e delle distinte proprietà personali, senza dubbio contribuirono quant'altri

[1] L. I *Adversus Logicos*.

[2] II *Academic. pr.*, c. XXI e segg.

[3] I *Tuscul. Disp.*, c. VI e segg.; I *De Nat. Deor.*, c. XXV; II *Academ. pr.*, c. XXIX, XXX.

[4] Cfr. per saggio, S. Agostino, l. III *contra Academicos*, c. X e XVII, l. V *de Trinitate*, c. IV; Boezio, l. *de Trinitate*, c. V; S. Giov. Damasceno, l. *de fide Orthodoxa*, n. 139 e 140; S. Tommaso, I p., q. XXVII e segg.; e III p., q. XVI.

mai a chiarire e rafforzare in noi la certezza riflessa della universalità del principio d'identità comparata e di contradizione. Ed è pure doveroso riconoscere che essi adoprarono bene il loro ingegno nel dichiarare quella specie di privilegio con cui va trattata la relazione nei riguardi della realtà, e di cui presso A. non troviamo che pochi e brevi accenni [1]. Ma il fatto stesso dell'aver essi cercato più che altro di togliere ogni ombra di contradizione apparente fra i più alti veri e la supposta verità del primo principio, è chiaro indizio che non volevano propriamente quello che noi vogliamo in questo studio: mettere cioè studiatamente in rilievo il valore oggettivo e soggettivo del primo principio secondo lo stesso A. Nè essi ciò fecero, nè lo fecero poi, neppure per andarvi contro, Scoto Eriugena, col suo panteismo della natura; Roscellino, Abelardo, Guglielmo di Champeaux, nella travagliata questione degli universali; Averroe nel suo commento, non del tutto scevro di scetticismo sulla compatibilità del falso col vero in diversi ordini di scienze; Nicola di Autrecourt [2], che ammise la possibilità di un identico significato in proposizioni contradittorie riguardanti Iddio, e ridusse il primo principio alla formula ipotetica, *se qualcosa è, qualcosa è* (si aliquid est, aliquid est). Lo stesso Duns Scoto, che per tendenza di sottile critica, in più di un punto prelude alla filosofia moderna, non pensò qui di apportare nessun notevole cambiamento alla questione, almeno dal lato esegetico. Importante senza dubbio è la sua celebre distinzione formale attuale o *ex natura rei*, e l'asserita univocità del primo concetto di ente, con la sola inequivocabile opposizione contradittoria del nulla all'ente come ente; ma se ciò addita un problema esistente, non vuol dir che lo ponga esplicitamente.

Chiuso invece il Medio Evo, gli Scolastici anche nel commentare A. vedono molte cose sotto un nuovo aspetto. Ecco quindi p. e. il Soncina, il quale giunge a notare che alla cognizione del primo principio concorrono in qualche modo, per mezzo dell'apprensione degli estremi, anche i sensi [3]; e tra quei che ancor più

[1] XII *Metaph.*, c. IV; XIV, c. I e segg.

[2] Cfr. Denifle Henricus O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, pag. 576 e segg.

[3] *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, q. XXXII in l. IV *Metaph.*

da vicino riflettono l'esigenze dei tempi nuovi per una maggiore comprensione del valore oggettivo e soggettivo del principio di contradizione, troviamo il Suarez. Ha egli un'intera questione per il primo principio nelle sue *Disputationes Metaphysicae* [1]. Pur d'accordo in ciò con Aristotele e S. Tommaso, ne difende il primato e l'indole metafisica, lo riduce ai minimi termini che *nullum ens est et non est*, e lo vuole distinto dal principio di unità, d'uguaglianza e d'identità assoluta. Ma quando di tutto ciò si fa a darci una ulteriore spiegazione, non riesce a sottrarsi al peso apparente di alcune difficoltà che vorrebbero attenuata l'universalità e la forza dimostrativa del principio. Certamente è sua l'opinione che il principio d'identità comparata (nella nota formula, *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*) non si verifichi assolutamente se non nel finito, potendo l'infinito identificarsi con relazioni opposte [2]; e che esso è bensì il primo principio, ma non la prima proposizione o il primo giudizio formato dall'intelletto umano, e non entra formalmente in nessuna dimostrazione diretta, specialmente se di ordine pratico, ma solo nelle indirette e per riduzione all'assoluto. E questa opinione suaresiana fa tanto più al nostro proposito, in quantochè egli nel sostenerla crede di appoggiarsi alla stessa autorità di A., e non deve essere a caso che la proponga d'accordo con altre sue opinioni sulla verità della cognizione e sulla cognizione della verità.

Le molte altre questioni sorte in appresso, specialmente fuori della Scuola, hanno indubbiamente una certa anche maggiore attinenza col contenuto impersonale della questione che abbiamo per le mani; però, appunto perchè trattate con indipendenza o senza un diretto riferimento ad A., non occorre qui trattenerci a riportarle una per una, bastando accennarne alcune e potendo ognuno da sè farne gli opportuni ovvii confronti. Sia p. e. il principio di ragione sufficiente, dovuto nella sua ultima espressione a Leibniz [3], e proposto nel senso che di ogni cosa e di ogni avvenimento vi è sempre alcunchè di bastevole a renderne ragione a priori, ca-

[1] *Disputat. Metaph.*, III, sect. III.

[2] *Disputat. Metaph.*, VII, sect. III, n. VIII.

[3] Cfr. *Essais sur la bonté de Dieu*, p. I, n. 44; e *Lettres entre Leibniz et Clarke*, nn. 124-130.

pito che sia, perchè così piuttosto che altrimenti: esso, benchè assai lontano dalla semplicità dei veri primi principî, almeno nella sua enunciazione, e confuso in gran parte col principio di finalità, nè interamente immune da ogni sospetto di determinismo; tuttavia facilmente si riconnette col principio aristotelico di causalità formale trascendente. Parimenti l'interpretazione che del principio di contradizione volle dare Kant [1], riducendolo ad un supremo principio logico puramente formale di tutti e soli i giudizî analitici, non ostante l'empirismo nominalistico voluto nascondere sotto gli schemi concettuali delle sue categorie, si presenta subito come una studiata negazione della funzione scientifica del primo principio. La dottrina poi di Hegel [2], che in esso vede soltanto un valore relativo ad un parziale aspetto della realtà, e finisce per porre ogni cosa in contradizione con sè stessa nel suo divenire, ha un riscontro evidente con l'antichissima di Eraclito, ben nota ad A. Ed è precisamente la dottrina hegeliana, che in questi ultimi tempi, e non senza una estrema reazione all'Ontologismo, ha fornito una prima base a più d'un filosofo idealista per la costruzione di sistemi in cui la contradizione trova il suo posto; esclusa bensì dal finito sensibile, ma non dalla realtà del pensiero nella sua infinita pienezza [3]; e similmente esclusa dal pensiero pensato, ma non dal pensiero pensante, dentro cui si muove, senza via d'uscita intelligibile, tutta la realtà [4]. Dicasi lo stesso dell'evoluzionismo generale, in cui sembra che il nulla, con l'attualità a cui intrinsecamente appartiene, voglia porsi a fondamento nella trama dell'essere e del pensare [5]. Nè mancano buoni studî sull'argomento fra gli attuali cultori della Scolastica [6]; ma son la-

[1] Cfr. *Critik der reinen Vernunft, Analytik der Grundsätze*, II Haupt, III Abschnitt.

[2] Cfr. *Logik, Die Identität, Der Widerspruch.*

[3] Cfr. Benedetto Croce, *Logica*, p. I, sez. I, n. VI: *L'opposizione e i primi principî.*

[4] Cfr. Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, c. IV; e *Sistema di Logica*, p. II, c. I, *La legge fondamentale.*

[5] Cfr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice;* c. IV, *L'existence et le néant.*

[6] Cfr. p. es. G. Zamboni in « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », 1924, pag. 47 e segg.; 187 e segg.

vori che hanno piuttosto in mira il principio di ragione sufficiente o di causalità, e più che ad interpretare il pensiero del Filosofo nel suo testo, tendono a stabilire indipendentemente e personalmente la verità oggettiva: cosa ottima, ma non del genere dello studio che noi ci siamo proposti di fare, speriamo, non inutilmente.

Ed ora torniamo a dichiarare che non reputiamo nostro dovere l'addentrarci qui nella dibattuta questione dell'autenticità delle singole opere di Aristotele: poichè, supposta l'indole comparativa e generale di questo studio, crediamo basti far uso delle migliori edizioni, e servircene in quanto certamente riferiscono il pensiero del Filosofo sui punti capitali della filosofia. Se vi abbiamo premesso un testo determinato, quello tolto dal c. III del l. IV della *Metafisica*, che « τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό » (non può una stessa cosa insieme e sotto lo stesso rispetto essere e non essere); ciò è stato perchè da una parte esso è la più completa ed esatta formula del principio di contradizione, ed è preso da un libro dove A. tratta appunto di proposito di tale argomento; e d'altra parte tutto il contesto, e cento altri testi che a suo luogo citeremo, abbastanza ce ne assicurano la sostanziale autenticità. Sono note l'edizioni recenti delle opere di Aristotele, come quella di Berlino (1831-1870) e l'edizione Didot (Parisiis, 1848-1870): noi nelle citazioni intendiamo riferirci all'edizione Didot, più comune e che offre anche il vantaggio della versione latina; notiamo però una volta per sempre che anche a maggiore intelligenza degli antichi commentatori, riterremo la divisione della *Metafisica* in 14 libri.

Prenozione storica.

2. Le condizioni della filosofia nelle quali apparve provvidenzialmente Aristotele, erano ancora assai tristi, sotto l'influenza dell'arrogante licenza dialettica dei Sofisti, e non ostante l'efficace resistenza che vi avevano opposto Socrate e Platone. Purtroppo continuavano a dire i seguaci di Protagora che finalmente ogni cosa è vera se così sembri veramente a chi la pensa, poichè non vi è altro vero che il relativo, il probabile, il sensibile, e tutta la

verità è doppiamente relativa, soggettivamente, rispetto a questo o quell'uomo (τούτῳ ἀληθές) e soggettivamente, perchè ogni cosa è ad altro (ἀνάγκη πρός τι ποιεῖν ἅπαντα)[1]. Ma non se la prese A. soltanto contro gli avversarî del suo tempo; egli risalì fino ai più antichi, che cercò di conoscere, per giudicare, come in altre, anche in questa questione, con cognizione di causa. Poichè era persuaso dell'obbligo di ascoltare le due parti contendenti prima di assidersi a giudice[2], e del fatto della continuità delle vicende ideali nella storia umana; dove tra i molteplici ricorsi all'infinito, le concezioni attuali tornano in sostanza le stesse e come alcune reliquie che l'uomo riesce a salvare[3].

Orbene A. ebbe anche notizia e dell'India e della Palestina e delle altre regioni fuori della Grecia[4]; non ci consta però che ne subisse un vero influsso, quale invece ve lo esercitarono certamente i primi filosofi greci. Già fin dal principio della scuola ionica anteriore, il fisico Anassimandro, allo scopo di evitare che si faccia ciò che non è e non sia ciò che si fa, avea richiesto un sustrato intrinseco infinito (l'ἄπειρον); ed A. ne apprezzò gl'ingegnosi sforzi, benchè non vi scorgesse un accordo dell'uno col molteplice (ἓν καὶ πολλά) libero da contradizione[5]. Anche l'insegnamento pitagorico del numero e dell'armonia universale, con i suoi elementi del pari e del dispari: imperfetto e infinito l'uno, il pari, perfetto e finito l'altro, ambedue però divisibili finalmente e limitati, e quindi risolubili nell'unità che tutti li contiene; gli si presentò con una certa unione di contrarî, che forse non era voluta da Pitagora, ma che ad A. sapeva di contradittorio[6]. Molto più gli diede a pensare su questo punto Parmenide e gli altri filosofi della scuola eleatica. Facendoci a leggere ciò che dei carmi di Parmenide ci ha conservato Sesto Empirico, si direbbe esser lui un invitto e schietto assertore del primo principio: tanto ci tiene ad ammonire il suo alunno che non voglia mai occuparsi di ciò che non è, perchè *l'ente è e il*

[1] IV *Metaph.*, c. VI.
[2] III *Metaph.*, c. I.
[3] XII *Metaph.*, c. VIII; I *Meteorol.*, c. III.
[4] I *Meteorol.*, c. XIII; II, c. IV; III *Metaph.*, c. IV.
[5] I *Physic*, c. IV; *Fragmenta ph. gr.*, vol. I.
[6] I *Metaph.*, c. V.

non-ente non è; senonchè basta un poco seguirlo nel suo ragionamento, per avvederci che egli non ne è che un interprete esagerato e falso. E così lo giudica A.; non ostante la speciosa ragione ch'egli arrecava nei suoi carmi, che *l'ente o esiste necessariamente tutto insieme o non è per niente* (οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρέον ἐστὶν ἢ οὐχί), *perchè pensare è lo stesso che essere* (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι). Chè certo a lui specialmente si riferiva A. nel c. VIII del l. IV della *Metafisica*, e nel c. III della *Fisica*. L'avversario stesso (ivi si dice) il quale ora nega ogni mutazione, una volta non era al mondo, e verrà tempo che non sarà più, nè potrà più alcuno di lui con verità dire che sia; e poi il fatto stesso del sembrarci che ci sia un qualche moto, e del comunque immaginarcelo, ne manifesta l'esistenza. I quali argomenti non solo stringono l'avversario, ma testimoniano anche la generosità dell'autore, sicuro del fatto suo, di non dover per questo cadere un solo istante in contradizione: poichè per quanto convenga rassegnarsi ad ammettere che in un dato istante della mutazione o del moto una cosa in certo qual modo insieme sia e non sia (ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι ὂν καὶ μὴ ὄν); non sarà mai sotto lo stesso rispetto (ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτὸ ὄν), nè mai verificherà un'unione attuale d'ambedue i contrarî in atto [1].

Ma chi più di ogni altro attirò l'attenzione di A., fu Eraclito; anch'egli, benchè per opposta via, giunto alla stessa paradossale conclusione di Parmenide, che debba negarsi la realtà di uno dei termini della supposta opposizione fra l'uno e il molteplice, fra l'essere ed il fieri; ma negandola col toglier di mezzo qualunque sostanziale stabilità. Sono ben conosciute, e possono leggersi nei frammenti rimastici [2], non meno che presso lo stesso A. [3], le forti espressioni di Eraclito sul puro *divenir* di ogni cosa: che come non è possibile scender due volte nell'acqua medesima di uno stesso fiume (e Cratilo aggiungeva, che neppure una volta, ma bisogna contentarsi di segnarla a dito con un gesto muto), così non è dato cogliere per un solo istante la realtà nello stato di prima. Tutto passa (πάντα ῥεῖ): sol restando ferma, in mezzo ad

[1] IV *Metaph.*, c. V.
[2] *Fragmenta philos. graec.*, vol. I.
[3] IV *Metaph.*, c. V.

un continuo rinascimento, la legge dell'eterno fuoco; e senza che vi sia reale diversità fra giovane e vecchio, fra vivo e morto; sicchè noi tutti finalmente siamo e non siamo (εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν). Nè con ciò dovette credere Eraclito di dire egli una formale contradizione, o di doverla pensare [1], ma soltanto, forse, che si potesse assolutamente pensare. La premura stessa con cui egli si affrettò a gettar la colpa dell'apparente contradizione sulla infida testimonianza dei sensi, e a cercar di legittimare di fronte alla legge, l'unione perenne dei contrarî, come di utili stonature in continua risoluzione nell'armonia dell'universo: è prova del suo disagio intellettuale a questo riguardo. Questo però è certo che ormai era aperta la via ai Sofisti; e questi non avevano al postutto ogni torto se, con le armi che si eran loro imprudentemente prestate, si avanzavano ad affermare e sostenere la simultaneità di opinioni contrarie in uno stesso soggetto, e quindi anche di termini contradittorî. In generale uno dei contrarî ha sempre del privativo, e la privazione implica un'opposizione contradittoria [2]; in particolare poi l'opinione contraria ad un'altra è del contradittorio [3], e l'oggetto conosciuto si adatta al soggetto conoscente. Sicchè ormai la stessa unione dei contradittorî, per quanto ancora limitata alla dinamica del pensiero sofistico, aveva i suoi protettori nei rappresentanti della filosofia di quel tempo.

Tra i quali certamente primeggiava Protagora, con la sua fondamentale asserzione che deve esser vero tutto ciò che sembra (ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ); tanto che intorno a lui fa A. girare anche i seguaci di Eraclito ed Empedocle, Anassagora, Democrito e lo stesso Parmenide: tutti o in una forma o in un'altra impigliati negli stessi pregiudizî. La mente umana è legata alle sue presenti disposizioni; in ogni cosa c'è tutto; l'intelletto non differisce dal senso e questo è variabile; anche il pensiero risente della complessione delle membra. Sicchè finalmente (inferiva A.) essendo le opinioni degli uomini esse stesse contrarie, ogni proposizione sarà insieme vera e falsa, e l'essere sarà come il non essere. E dicono che anche Omero fosse dello stesso parere, rappresentandoci Ettore pazzo dalla ferita, come uno che

[1] IV *Metaph.*, c. III. [2] IV *Metaph.*, c. VI. [3] C. III, *loc. cit.*

aveva altro per la testa [1]. Che se molte di tali opinioni riguardavano in origine una interpretazione della contrarietà dei principî dei corpi, e la loro peggiore estensione ed applicazione all'anima, era stata valorosamente impugnata da Socrate e da Platone, i quali avevano messo al sicuro la stabilità della scienza e del suo oggetto, con la dottrina uno del concetto, l'altro dell'idea; il fatto della sfrenatezza sofistica restava ancora, con grave detrimento del principio di contradizione. E fu appunto qui che A. venne a spiegare la sua provvidenziale attività di filosofo. Da giusto estimatore del vero, ritornò egli sulla soluzione data poco prima da Socrate e da Platone; ma vi ritornò sopra, non tanto per meglio spiegare, sulle orme socratiche, la conoscenza intellettuale del soggetto, quanto per mitigare la spiegazione platonica della corrispondenza fra il concetto e la realtà oggettiva, e specialmente per evitare la contradizione implicata secondo il suo parere nelle idee sussistenti e negli universali separati, del resto tenendosi sempre lontano dal metabolismo di Eraclito.

3. — A questo scopo, nella *Metafisica*, che è la filosofia prima e la scienza dell'ente incircoscritto, e precisamente nel l. IV con cui essa veramente incomincia dopo la precedente introduzione storico-critica, prende a trattare ampiamente del principio di contradizione; e ne fa poi le applicazioni in tutti i libri seguenti, con un riguardo speciale alle idee platoniche quasi continuo, nonchè in tutte le altre sue opere, sempre in qualche modo subordinate alla *Metafisica* [2]. Chi per poco esamini il solo l. IV, ha subito l'impressione che l'autore, più che a dare una qualsiasi prova riflessa del principio (ὅτι ἡ τοιαύτη πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή), bada piuttosto a mostrarne l'universale riferimento alla realtà ed il primato dimostrativo. Ed è notevole che vi ritorna sopra espressamente in quella specie di preparazione prossima che premette nel l. XI alla conclusione della *Metafisica*, dove par che prenda la rincorsa per salire al primo ente [3].

Il nome stesso di *principio di contradizione* può dirsi di origine aristotelica: poichè nei primi capi del l. IV della *Metafi-*

[1] IV *Metaph.*, c. V.
[2] IV *Metaph.*, c. I e III; VI *Metaph.*, c. I.
[3] XI *Metaph*, c. V e segg.

sica, e altrove, dove gli occorra parlare dei principî d'ordine conoscitivo [1], ne parla egli come di ἀρχή, e a fine di escludere la contradizione (τὴν ἀντίφασιν), ogni contradizione, da qualsiasi soggetto; senza distinzione di formale o virtuale, esplicita o implicita, totale o parziale, in termini o in *adiecto* (ἐν τῷ προσκειμένῳ), nella realtà o nel pensiero, assoluta o ipotetica. Che se di preferenza nei suoi trattati si occupa di rimuovere la contradizione implicita, la ragione è perchè fuori della conoscenza non vi è generalmente implicito, e non potendo la legge realmente ed effettivamente violarsi, restava solo ad impedirne l'attentato intenzionale, e niente più: una contradizione formale ed esplicita non ha senso nè per chi la dice nè per chi l'ascolta (πρὸς ἀλλήλους... καὶ πρὸς αὐτόν), e se si riduce a parole non insignificanti, già diventa implicita. Ed è perciò che la contradizione implicita *in adiecto* è inferiore (come sembra) [2], alla contradizione implicita in termini; risolvendosi questa nel nulla semplicemente, quella invece avendo un senso, come per esempio di uomo morto (τεθνεῶτα ἄνθρωπον), sebbene incompossibile col primo significato. In ogni caso è certo per A., e dell'evidenza di un principio, che non è mai possibile mettere insieme in uno stesso soggetto due contradittorî, nè soltanto a modo di una definizione (ὅρος) o ipotesi (ὑπόθεσις) o postulato (αἴτημα); comunque poi del resto si chiami [3]. Egli adoprava piuttosto le denominazioni di ***principio di tutti gli assiomi*** (ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων πάντων), ***principio dei principî*** (ἀρχὴ... βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν), ***primo principio*** (corrispondente alla ἐσχάτην δόξαν di ogni analisi dimostrativa), ***principio*** per antonomasia (φύσει ἀρχή), e simili. Ognuna si riferisce sempre allo stesso enunziato, che « τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό », ma con una semplicità e celerità di cognizione interna che supera di molto l'esterna espressione. La modalità della proposizione, ossia l'***impossibilità*** di una congiuntiva dell'essere e non essere, o la necessità di una disgiuntiva dell'essere o non essere; la nota avverbiale dell'***insieme***; la ragione formale dell'***identità***

[1] *Categor.*, c. VIII; *Periherm.*, c. IV; I *Anal. post.*, c. XI; *Soph. Elench.*, c. V e VI.

[2] *Periherm.*, c. XI.

[3] Cfr. I *Anal. post.*, c. X e XI.

del soggetto e della sua supposizione rispetto allo stesso predicato; l'*astrazione* del concetto comunissimo di ente da un'esistenza più che connotata: sono tutte determinazioni o condizioni facili a sottintendersi. Tanto è vero, che A. ora l'una ora l'altra ed ora anche tutte le tralascia, contentandosi di formulare il principio con dire che « οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι » ovvero, « καὶ ὂν καὶ οὐκ ὄν » [1] e cioè, che *l'ente non è non-ente, così e non così.* Nè occorre preoccuparsi della presenza del verbo ὑπάρχειν, quasi stia a restringerne il significato; poichè A. l'adopra spesso indifferentemente nel senso stesso di εἶναι, il più ampio possibile, e più spesso usa espressamente la forma εἶναι per l'enunziato del principio medesimo, come certamente in ambedue i casi porta esempi che prescindono dall'attuale esistenza della cosa in sè. Oltre di chè non va dimenticato l'insegnamento generale del Filosofo che l'essere in atto, almeno come connotato, è implicito nella nozione di ogni ente [2], e che l'εἶναι costruito col dativo del soggetto ha per proprio ufficio d'esprimere l'essenza universale [3]; onde potrebbe forse integrarsi la formula del principio con aggiungervi esplicitamente, o implicitamente sottintendervi un τὸ αὐτὸ εἶναι τῷ αὐτῷ, e ritenendo per il verbo ὑπάρχειν il senso primitivo dell'attuale esercizio dell'essere di una cosa o in sè o in mente o nella sua causa. Questi sono i termini e questo è il senso ovvio del principio di contradizione secondo A., che l'ente è assolutamente incompossibile col non-ente, che *quello che è è e quello che non è non è.* Il quale non-ente, come diverso dall'ente, è perciò soltanto un elemento funzionale del principio, che sta dalla parte del modo di enunziarlo e non dalla parte della cosa enunziata, e che al primo apparire del giudizio oggettivo si ritira dalla scena. Esso prima di essere un termine negativo e formalmente ed esplicitamente contradittorio, è un termine infinito, o, se si vuole, privativo, in senso largo, simile al nome aoristo di cui parla A. nel c. II del *Periermenia*, che di per sè non è λόγος nè ἀπόφασις, e deve prendersi in forza di una dizione e non di due; poichè ogni negativo è debitore di tutta la sua prima intelligibilità al comune

[1] IV *Metaph.*, c. IV.
[2] VII *Metaph.*, c. XVII; VIII *Metaph.*, c. III, VI.
[3] *Loc. cit.*, c. IV; III *De Anima*, c. IV.

presupposto dell'ente ed alla determinazione che esso in sè non ha e per cui differisce dall'ente che l'ha, e nell'ordine conoscitivo ogni differenza, per altro anteriore alla specie che costituisce, è sempre posteriore al genere che divide [1]. Quindi a quel modo che p. e. dall'uomo non si passa regolarmente al non-uomo se non per la continuità del genere e sotto una forma di privazione, ossia da animale ragionevole ad animale irragionevole; parimenti e a più forte ragione dall'ente non si passerà al non-ente se non per mezzo di ciò che v'è di comunissimo nell'ente, salva del resto la dovuta proporzione tra le differenze del genere e i modi dell'ente, il quale per la stessa ragione perchè è di natura sua intrinseco anche al così e non così, esclude assolutamente che possa mai essere insieme οὕτως καὶ οὐχ οὕτως. Ciò non vuol dire, lo concediamo ben volentieri, che ripugni un'opposizione contraditoria reale, ossia fuori e prima della mente, o che possa infinitarsi l'ente comunissimo in quello appunto che ha di comune; ma vuol dire, e giustamente, che anche l'ente, a causa appunto di tutti i suoi modi d'essere che lascia in confuso intravedere, con l'individuo vago che vi connette, e perchè gli estremi si toccano, può ben permettere d'essere indirettamente infinitato, e così si presenta per la prima volta al pensiero, qual termine esplicitamente infinito e privativo ed implicitamente negativo e contradittorio ad un altro. È la spiegazione più ovvia delle continue premure di A. in Metafisica, di mettere al sicuro sotto una medesima scienza l'ente e l'uno [2], nonchè dell'ampiezza attribuita all'opposizione privativa [3], con la contradittoria che vi contiene [4].

Ma il principio di contradizione non è il solo principio comune: A. ne parla in plurale; e menziona espressamente, accanto al principio di contradizione, *il principio del medio escluso*, che *ogni cosa o è o non è* (πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι), il *principio d'uguaglianza*, che *uguale sottratto ad uguale dà un resto uguale* (τὸ ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά), ovvero che il *tutto è maggior della parte*, ed altri si-

[1] IV *Topic.*, c. VI.
[2] Cfr. l. III *Metaph.*, c. I; e l. IV, c. II.
[3] V *Metaph.*, c. XXII.
[4] IV *Metaph.*, c. VI; X, c. IV.

mili [1]. Quali siano questi altri simili principî egli non lo dice, ma possiamo ben credere che pensasse a quello che va ora sotto il nome di *principio di ragione sufficiente*, per cui *nessuna cosa è determinatamente quello che è senza un suo primo determinante*, reale o logico, intrinseco o estrinseco, e riducibile in ogni caso ad una forma metafisica trascendente; seppure non lo voleva identificato col principio d'uguaglianza analogamente quantitativo. Egli, benchè non sempre negli stessi termini, ne parla spesso: perchè vi vuole una ragione affinchè una cosa si muti e non resti la stessa, perchè ogni non-semplice ha una ragione (τὸ μὴ ἁπλοῦν λόγον ἔχει) [2]. Certamente poi egli conosceva anche *il principio d'identità comparata*, che due termini i quali convengono o differiscono in un terzo, convengono pure o differiscono fra loro; e ne fece larghissimo uso nella formazione dei sillogismi [3] benchè dipendentemente dal principio di contradizione e piuttosto insieme coi principî logici del *dictum de omni* (κατὰ παντός) e *dictum de nullo* (κατὰ μηδενός). Lo troviamo invece assai meno disposto ad adoprare quello che ora suol chiamarsi da molti *principio d'identità assoluta* o semplicemente principio d'identità, che *ciò che è è*. Non è già che egli ne ignorasse la verità evidente del contenuto: ogni cosa è identica con sè stessa (αὐτὸ αὐτῷ ταὐτό), e lo stesso è lo stesso (αὐτό ἐστιν αὐτό), più che evidentemente [4]; ma dovette ravvisarvi subito il carattere proprio di una relazione logica, per niente ovvia nel primo esercizio della nostra cognizione, o la mancanza di elementi per un giudizio quale si fa da noi uomini, come poi proveremo [5]. D'altra parte non vi è da scandalizzarsi di vedere innalzato alla dignità di primo principio un giudizio di forma negativa piuttosto che positiva: poichè non è negativo quanto alla sostanza dell'enunziato ma solo quanto al modo, e parte da una prima nozione del tutto positiva; e poi anch'esso può chiederci di avere un po' di pazienza con la realtà qual'è, e non ri-

[1] I *Anal. post.*, c. XI; e III *Metaph.*, c. II.

[2] *Metaph.*, l. III, c. II; VIII *Phys.*, c. I; VII *Metaph.*. c. XVII. Cfr. anche l. V, c. V; l. VI, c. I; l. XII, c. IV; II *Physic.*, c. I e VII.

[3] I *Anal. pr.*, c. XXVIII e XL.

[4] *Metaph.*, l. V, c. IX; e l. VII, c. XVII.

[5] Cfr. intanto I *Anal. post.*, c. XXXII; V *Metaph.*, c. XV.

servarla tutta per i nostri pregiudizi [1]. A., pur sapendo che la dimostrazione e proposizione affermativa è migliore della negativa, come quella che è « προτέρα καὶ γνωριμωτέρα καὶ πιστοτέρα.., ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι » [2]; non ebbe difficoltà di porre a base dell'edifizio intellettuale un principio che supplisce come può ai suoi difetti, abbracciando con un solo enunziato di forma in certo qual modo negativa il contenuto positivo e negativo di ogni proposizione, e cogliendo attraverso il nesso e l'ordine la sostanza delle cose. Al contrario ebbe molta difficoltà di ammettere che il sillogismo disgiuntivo con le sue proprie premesse fosse anteriore o indipendente dal categorico [3]: segno anche questo del primato ch'egli attribuiva al principio di contradizione, almeno rispetto a quello del medio escluso e in un primo tempo di ragione. Alla sua riflessione dovette infatti subito apparire evidente che lo stesso motivo per cui nessuna cosa può unire insieme due contraddittorî (*è*, *non è*) sicchè sia l'uno e l'altro, n'esclude anche ogni medio, sicchè non sia nè l'uno nè l'altro (*non è*, *non non è*); poichè l'ente si difende da sè dal nulla, ed esso è che dà talora cittadinanza anche al non-ente [4].

Torneremo poi sull'argomento. Intanto vogliamo avvertire che per A. *il principio di causalità* (efficiente), che non si dà effetto senza la causa, che tutto ciò che incomincia ad essere è causato, che ogni mutazione, tutto ciò che accade, ha una causa di fuori, che l'atto è assolutamente prima della potenza: dipende in un modo speciale dal principio di contradizione, con cui si continua nella universalità delle sue applicazioni; altrimenti neppure il principio di ragione sufficiente, staccato che sia da quello di contradizione, potrebbe condurci ad una causa prima ed universalissima, rispetto a cui non si dice ente a caso (ὄν κατὰ συμβεβηκός), o lo stesso primo principio fallirebbe nel supremo cimento, lasciando sussistere un ente che per sè sia per caso. Laddove, una volta ricongiunto col principio assolutamente primo il primo principio divisivo dell'ente, e con ciò ammesso che tutta la nostra scienza si

[1] III *De Caelo*, c. VII.
[2] I *Anal. post.*, c. XXV.
[3] I *Anal. pr.*, c. XXXI.
[4] IV *Metaph.*, c. IV; X *Metaph.*, c. II.

compia in una specie di circolo, per cui l'intelletto umano parte dai principî e fa ritorno ai principî arricchendone il primo τὸ ὅτι con l'ultimo τὸ διότι [1]; sparisce il caso assoluto e la cieca e ferrea necessità, e resta incolume la gerarchia degli enti.

E tanto basti per ora a semplice schiarimento storico dello stato della questione.

Valore oggettivo del principio di contradizione.

5. — Veniamo dunque al punto della questione; e prima, a quello della prima parte, del valore oggettivo reale e metafisico del principio di contradizione. Il senso del quesito fu già determinato: aggiungeremo qui ora soltanto un'osservazione sul significato della sua realtà. È risaputo che A. divide tutto l'ente in atto e potenza (ἐντελέχεια, ενέργεια e δύναμις), in modo però che l'atto sia sempre assolutamente anteriore alla potenza per priorità di ragione, di tempo e di essenza [2], e sia sempre l'atto quello a cui appartiene l'essere il principio assoluto di ciò che è o si fa o si conosce [3]; poichè il caso e la fortuna sono posteriori alla mente ed alla natura, e più della materia è natura la forma, che è atto [4]. Qualche divergenza d'interpretazione che ancora possa esservi sul modo di ridurre ordinatamente la priorità di ragione, di tempo e di essenza, alla priorità di definizione o cognizione, di generazione e durata, di natura e perfezione; ovvero, sul modo di conciliare il fondamento della potenza, che è l'atto, col principio dell'atto che è la potenza; ovvero anche, sul modo di derivare la causalità intrinseca dall'estrinseca: è cosa secondaria rispetto alla divisione adeguata dell'ente, attuale o potenziale, certamente ammessa da A., insieme con l'assoluta priorità dell'atto. Nè occorre trattenerci a dimostrare che per lui l'intelletto e l'anima intellettiva è in certo qual modo ogni cosa, intenzionalmente cioè o idealmente, non fisicamente. D'altra parte anche per gl'idealisti più estremi l'idealismo non è lo stesso che logicismo; come l'ente logico non è

[1] I *Ethic.*, c. VI.
[2] IX *Metaph.*, c. VIII.
[3] V *Metaph.*, c. I.
[4] Cfr. II *Physic.*, c. I e VI; e VII *Metaph.*, c. VII.

lo stesso che l'ente intenzionale, il quale può benissimo essere reale, oltrechè per la consistenza che ha nel soggetto conoscente, per la relazione che implica all'oggetto conosciuto. Tutto quindi sta a vedere se l'*attualità dell'essere* abbia, secondo A., un senso fuori dell'*idealità dell'atto,* e se sia anteriore o posteriore; giacchè certamente non sarà simultanea per un'assoluta universale coincidenza. Orbene non vi può esser dubbio che per A. l'assoluta priorità dell'atto riguardi l'essere e non la cognizione o l'idea, e molto meno la riflessione logica. Le ripetute affermazioni della dipendenza della verità delle cognizioni dalla realtà, onde avviene che tu non sii bianco perchè noi lo pensiamo con verità, ma viceversa noi lo pensiamo con verità perchè tu sei bianco [1]; e la nozione stessa di verità, riposta nel dire che è ciò che è e non è ciò che non è [2]; non meno che le ultime conclusioni della Metafisica, fino a Dio, primo immobile motore dell'universo e autopensiero sussistente [3], ne sono una evidentissima prova. La priorità di essenza o sostanza che compete all'atto nell'ordine naturale dell'essere, se non è proprio lo stesso che la priorità di perfezione, ne è inseparabile; e così è posta a base del ragionamento per l'esistenza di Dio: perchè altrimenti potrebbe e dovrebbe sparire ogni ente, vedendo bene ognuno che una cosa può essere e ancora non è [4]. Chi si ostinasse ad opporre che appunto per questo, perchè A. identificò in Dio la realtà col pensiero, e la realtà del creato la derivò dalle idee di Dio, deve riputarsi uno dei primi assertori dell'assoluta idealità dell'atto; ovvero, che egli non si rese conto della distinzione fra il trascendentale ed il trascendente, farebbe davvero violenza e allo spirito e alla lettera del Filosofo, tutta la cui Metafisica si aggira consapevolmente intorno all'ente preso nella sua più semplice nozione (περὶ ὄντος ἁπλῶς), ed esteso analogicamente ad ogni cosa. Egli sa distinguere l'ente, l'essenza e l'essere (τὸ ὄν, τὸ εἶναί τι, τὸ ὄντι εἶναι, τὸ εἶναι ἁπλῶς) [5]; e la

[1] IX *Metaph.*, c. X; e *Categor.*, c. IX.

[2] *Periherm,*. c. VI.

[3] XII *Metaph.*, c. VII e IX.

[4] *Categ.*, c. IX; VIII *Physic.*, c. VII; XII *Metaph.*, c. VI.

[5] Cfr. VII *Metaph.*, c. VI; VIII *Metaph.*, c. III, VI; *Soph. Elench.*, c. V; e III *De Anima,* c. IV.

distinzione, ben ponderata insieme con quella di ogni accidente intrinseco, è reale quanto all'essere rispetto all'essenza e all'ente non necessario [1], benchè soltanto logica quanto all'essenza rispetto all'ente in comune. È credibile che ciò dicesse senza riflettere che forse uno può pensare necessariamente che l'oggetto sia fuori del pensiero e tuttavia non sapere che è veramente al di fuori o sapere che non vi è? Passi per altri; ma per A., il quale non vuol saperne di realtà per sè relativa e fenomenica, per la ragione stessa che non tutto è ad altro, e perchè nello stesso fenomeno si ha cura di distinguere e *a chi, quando, in quanto* e *come* [2], e che avverte altri del pericolo a cui si espone chi anticipatamente chiami oggetto dell'intelletto e del senso l'intelligibile e il sensibile [3], è un po' troppo. Del resto si avrà di tutto una migliore dimostrazione in seguito, a mano a mano che il quesito riceverà la sua piena risposta, col nesso vicendevole delle parti. Intanto abbiamo almeno stabilito il significato aristotelico del reale come più ampio e anteriore al logico e all'ideale, e possiamo quindi formulare il quesito in altre parole così: il principio di contradizione sfugge o no al dilemma di essere o universale ma non reale, o reale ma non universale? e se non viene in questione l'universalità logica, che si deve rispondere del suo valore reale ed ultraideale universalmente applicabile? Aristotele si aspetterebbe una risposta affermativa, o negativa, ovvero, ancora problematica e critica? Noi abbiamo già detto il nostro parere: che cioè a giudizio di A. il principio di contradizione, pur essendo un principio di conoscenza, enunzia però una legge universalissima della realtà, prima che una legge del pensiero; e che quindi a tenore della legge, prima della simultanea verificazione di due proposizioni contradittorie circa uno stesso soggetto, si esclude assolutamente da uno stesso soggetto la compatibilità di due termini contradittorî. Non già che la legge non sia in entrambi i casi assoluta, e per la parte negativa, di non porre insieme due contradittorî, e quanto a sè, anche per la parte positiva, di porne uno: stante l'esigenza di ogni ente ad escludere ciò che lo disfà e a ritenere ciò che lo conserva, e

[1] Cfr. *loc. cit.*; e *Periherm.*, c. XI; e II *Anal. post.*, c. VII.
[2] IV *Metaph.*, c. VI.
[3] Cfr. X *Metaph.*, c. XV.

la cognizione che ne ha certamente Iddio, almeno in forma di legge, nella sua eternità [1]; ma perchè nel caso delle proposizioni, quanto a noi, quella esigenza implicando oggettivamente un intervento intellettivo non subito conosciuto segnatamente, ha soggettivamente un certo chè d'ipotetico e aggiunto ai termini assolutamente necessarî per una nostra proposizione [2]. Tanto è vero, che alcune volte tra il vero e il falso presi nella loro formalità intellettuale, tra il sì e il no di ciascuna divisamente delle due parti, sentiamo che in noi vi è di mezzo il silenzio; e che questo silenzio si estende anche a ciascuna unitamente delle due parti, ove si prescinda e a misura che si prescinda dall'intelletto. E prescinder si può, perchè è un fatto che noi nel giudicare delle cose non pensiamo sempre direttamente nè riflettiamo al nostro intelletto o all'intelletto di altro ente. Che se A. chiama *uno* ciò che è indivisibile nella sua ragione, e *soggetto*, ciò che è designabile con un'affermazione, non siamo troppo corrivi a crederlo favorevole ad una completa sottomissione della realtà al pensiero; basta sostituire alla ragione la forma, e all'affermazione l'attualità (e la sostituzione ci è suggerita dal contesto medesimo dove ne tratta), per veder dissipato ogni pregiudizio [3]. Ma comunque ciò sia per ora, abbiamo detto quello che si vuol sapere; e vediamo di provarlo.

Se vi è qualche difficoltà di prova, è tutta nel conciliare la realtà più ovvia del significato con la massima universalità delle applicazioni; ci si aprono dunque innanzi due vie da seguire: una di deduzione, discendendo dal tutto alle parti, l'altra d'induzione, risalendo dalle parti al tutto. È utile percorrerle ambedue, incominciando dalla prima. Orbene è certo che A. non soltanto nè principalmente per necessità didattica o per deferente ossequio verso la Metafisica, molto meno per caso, vuole in Metafisica, e precisamente subito dopo l'introduzione, la trattazione del primo principio; ma per giustizia scientifica, e perchè crede che altrimenti la filosofia prima mancherebbe del suo naturale fondamento. Tutto il l. IV nella sua più intima orditura si aggira intorno al

[1] Cfr. *Categor.*, c. IX; e XII *Metaph.*, c. VII.
[2] Cfr. IV *Metaph.*, c. III.
[3] Cfr. V *Physic.*, c. I; V *Metaph.*, c. VI; VII *Metaph.*, c. III.

principio di contradizione, come quello che per un titolo speciale appartiene al metafisico. Ivi, dopo aver messo al sicuro nei due primi capi che l'ente in generale con tutti i suoi assiomi ha una sufficiente unità (πρὸς ἕν), benchè solo analogica, per poter essere soggetto di un'unica scienza, diversa bensì dalla Matematica e dalla Fisica e da ogni altra teoretica o pratica che circoscriva l'ente dentro una particolare sfera, ma insieme a suo modo una ed universale, prende appunto a trattare del primo assioma di questa scienza *sui generis*. Che se non vi risparmia delle buone riprensioni a tutti quei che sulle soglie della propria scienza si fermano inopportunamente a spiegarne i principî, o per imperizia di Analitica, tentano di dimostrarli direttamente dove e quandochessia, e fa notare che alcune sue osservazioni quanto al primo principio vanno intese a scanso di logiche difficoltà (seppure i due brevi incisi sono genuini); ciò sta piuttosto a provare il delicato senso che A. aveva della competenza e dei limiti delle scienze, per cui sentiva che più ragionevolmente la Metafisica può giudicar della Logica, che viceversa. E senza dubbio a questo spirito egli s'informa quando, pur ammettendo una tal quale universalità nell'Analitica, nella Dialettica e nella Sofistica, tanto da far dubitare che siano dello stesso genere con la Filosofia; conclude nondimeno che ne sono ben lontane e per il modo con cui procedono e per lo scopo che si prefiggono. Esclusa poi la Logica, va da sè che debbasi a più forte ragione escludere ogni altra scienza teoretica, nonchè pratica, dal diritto di avere in conto di suo proprio il principio di contradizione. Infatti l'Etica è qui fuor di questione: poichè si tratta del principio di una scienza che mira alla forma e all'essere delle cose senza riguardi usuali di efficienza e di finalità, e mentre addita il fine ed il bene per cui agire, essa rimane fuori dell'uso e dello studio dell'uso dei mezzi [1], laddove l'Etica nelle sue stesse aspirazioni disinteressate verso l'onesto involge la prassi con una causalità certamente inferiore alla formale trascendente; dei matematici poi nessuno, dice A. [2], ha mai pensato ad occuparsi dei principî dell'ente, e quei pochi tra

[1] I *Metaph.*, c. II; e III *Metaph.*, c. II.
[2] IV *Metaph.*, c. III.

i fisici che vollero occuparsene, lo fecero perchè credettero che la natura corporea fosse tutto l'ente [1]. Dunque veramente il primo principio sta a posto suo a base della Metafisica, e le altre scienze lo prendono da lei come in uso nella misura che occorre. Le stesse argomentazioni di tutto il l. IV, che a prima vista potrebbero sembrare una confutazione delle troppo audaci schermaglie dialettiche di Protagora e compagni sofisti trattenuta nel campo della logica, e le altre più radicalmente dirette contro Parmenide ed Eraclito, sebbene a scopo apparentemente piuttosto logico, per vero tendono a salvare la realtà del concetto di sostanza, quant'altro mai metafisico, con un semplice maneggio del principio di contradizione. Un sofista interrogato se questo ente sia uomo o no, è inutile che tergiversando risponda che può anche essere bianco, musico, grande, o mille altre cose, cui può essere e può non essere: questi sono accidenti moltiplicabili all'infinito, da percorrersi o tutti o nessuno; e poichè nè si può nè si deve percorrerli tutti, resta che nessuno. E con ciò rimane anche provata o dichiarata la realtà della sostanza: chè certo un accidente non è accidente ad un altro se non perchè tutte e due lo sono ad un primo soggetto per sè stante. Altrimenti, con buona pace di Eraclito, converrà dire che la ricerca della verità sia lo stesso che un voler acchiappare i passeri; seppure non voglia concedersi a Parmenide l'esistenza di una sostanza che assorba in sè tutte le contradizioni. Ma la verità è che l'uno e il molteplice, la somiglianza e la dissomiglianza, sono le prime differenze dell'ente reale [2], inintelligibile senza la sostanza: la quale terrà sempre il primo posto nell'universo, sia che questo si prenda in collezione o che si prenda in serie, per analogia di proporzionalità o di proporzione [3]. Abbiamo dunque che il principio di contradizione è d'indole schiettamente metafisica; ed è veramente principio, in quell'ordine di cognizione diretta o riflessa che la Metafisica stessa richieda.

Ma qual'è secondo A. la natura della Metafisica, e quindi anche del suo principio, in ordine alla realtà ed alla universalità del-

[1] *Loc. cit.*, e VI *Metaph.*, c. I.

[2] X *Metaph.*, c. III e segg.

[3] XII *Metaph.*, c. I.

l'oggetto che studia? Leggiamo il c. I del l. VI, in cui ritorna in compendio tutto il l. IV, con un nitido e sostanzioso riassunto di tutte le condizioni a cui deve soddisfare una filosofia veramente inconcussa e fondamentale, che sono di legare insieme con nodo indissolubile le grandi nozioni di filosofia prima, universale e dell'ente come ente (καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν); e vi troveremo apertamente insegnato che una tale filosofia esiste realmente e tratta dell'ente reale, sebbene la sua denominazione di Metafisica o di filosofia teologica sia subordinata all'esistenza di una sostanza immobile al di fuori e al di sopra di tutta la natura fisica (παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας), per quanto riguardata con occhio matematico. Esiste realmente; perchè la ragione deve poter dire qualche cosa anche dell'esistenza del soggetto della scienza, e non la potrebbe dire se fosse di una scienza particolare a cui non spetti di dir la prima parola, nè d'ingerirsi nelle cose altrui, sia pure preliminarmente, nè di considerare la nozione stessa dell'ente. È quindi proprio della Metafisica, per doppio titolo, trattar del primo ente e del primo vero quale a noi si palesa nel creato visto sotto un aspetto soprassensibile: e perchè essa parte da un principio di cognizione oggettivamente assoluto nel pieno senso della parola, senza alcuna supposizione (ἀνυπόθετον, οὐχ ὑπόθεσις) [1]; e perchè arriva finalmente ad affermare la prima verità per essenza di cui il principio di contradizione era un debole riflesso. In altri termini la Metafisica parte da un primo a noi noto per astrazione e si serve di esso per rintracciarne l'origine prima in tutta l'attualità dell'essere. La condizione naturale del nostro intelletto, tabula rasa e meno ancora, dove al principio non è scritta una lettera per innata energia [2], non consente di più; e checchè si dica finalmente Platone della convenienza di spiegargli innanzi fin dalle mosse il premio che l'attende alla meta, piuttosto che lasciarglielo confusamente intravedere da lontano, come il pallio ai corridori nello stadio, A. tien fermo che il nostro intelletto passa gradatamente dal più conosciuto quanto a noi al più conosciuto quanto a sè [3]. Di qui anche

[1] IV *Metaph.*, c. III.
[2] III *De Anima*, c. IV.
[3] I *Ethic.*, c. IV e VII.

deriva che i primi germi della nostra scienza sono universali, anzi universalissimi, con quanto siffatta universalità racchiude di superiore al senso e d'inferiore all'intelligenza di un puro spirito. In ogni scienza a formare il primo universale (πρῶτον καθόλου) complesso, ossia la prima proposizione oggettiva universale, concorrono due note: il nesso di per sè necessario del predicato col soggetto (τὸ καθ'αὑτό..., ἐξ ἀνάγκης), e la supposizione distributiva del soggetto medesimo; ma badiamo, dice A.[1], a non ingannarci. La somma degli angoli di un isoscele uguaglia *per sè* due retti, ma perchè triangolo e non propriamente perchè isoscele; nè basta che uno dimostri la verità del teorema per il triangolo equilatero e per lo scaleno e per l'isoscele, per estenderla ad *ogni* triangolo, finchè ignori se non vi sia qualche altra specie di triangolo, sia che abbia adoprato diverse dimostrazioni o anche una sola. E allora? Bisognerà forse aspettare invano d'enumerarle formalmente tutte? No, recisamente: basta qualche virtuale enumerazione; e questa si avrà non appena il soggetto si apprenda sotto una ragione che sia la sola necessaria e sufficiente per l'applicazione del predicato al soggetto. Nel caso, basterà che si faccia l'analisi della somma di due angoli retti e del triangolo, con la riflessione che al triangolo è indifferente l'essere isoscele, come l'essere di bronzo, ma non l'essere di tal determinata figura. Ecco il genuino πρῶτον καθόλου, costituito dalla prima convertibilità del soggetto col predicato; ed ecco insieme provato a più forte ragione perchè ciò che appartiene all'ente come ente, gli appartiene primieramente ed universalmente, e viceversa. Questa è l'indole e l'ampiezza della filosofia prima; su cui torna spesso e volentieri A.[2], e con una disinvoltura notevolissima in materia di tanta importanza, per la forza dell'abito che meglio manifesta in cosa detta solo di passaggio.

Ma è pur certo che questa stessa Metafisica è una scienza reale, ha oggettivamente un soggetto reale, e dell'ente reale si occupa di proposito. Ce ne fanno ampia fede le ripetute affermazioni dell'essere essa la trattazione scientifica che più si accosta, nei limiti del possibile a noi mortali, alla sapienza di Dio, quella che ha per

[1] I *Post Anal.*, c. IV e V.

[2] I *Ethic.*, c. VI; I *De Generat.*, c. III e *De Partibus Anim.*, c. I.

suo ufficio di piegare o innalzare o comechessia fermare il suo sguardo contemplativo all'ente in sè stesso, alla sostanza, ai primi principî e alle prime cause delle cose: espressioni tutte che nel loro più ovvio significato fanno subito pensare all'ente reale, prima certamente che a quello logico o intenzionale o a non so quale altra sorta di ente che li trascenda. Certo è che al c. IV del l. VI della *Metafisica*, l'ente logico, ossia l'ente di ragione (τὸ ὂν ἐν διανοίᾳ), quello che è costituito dalla composizione o divisione della nostra mente, sebbene anch'esso non del tutto estraneo, si trova però esplicitamente escluso dal proprio e primo oggetto della Metafisica; e lo studio dell'ente intenzionale, di quello che è coinvolto oggettivamente nelle affermazioni mentali di assimilazione ed è tutto perfezione del soggetto conoscente, è trasmesso, per ciò che ha di speciale, ai libri *Dell'Anima*; mentre invece si torna a dichiarare che vi sta a base l'ente che è ἐν τοῖς πράγμασιν, nonchè al di fuori del pensiero riflessamente pensato, e cioè l'ente reale. Le stesse poche frasi che qua e là s'incontrano, come p. e. al l. II della *Metafisica*, da cui sembrerebbe che la scienza in questione si voglia ridurre ad una teoria della verità, studiate meglio nel loro contesto, finiscono per provare piuttosto il contrario; poichè senza dubbio vanno interpretate nel senso che ogni cosa quanto ha di essere altrettanto ha di vero: quasi a quel modo che tutti sogliano dire a suo tempo, la verità è questa, la realtà è questa. Quella specie poi di scrupolo per cui A. par che non osi chiamare la Metafisica col nome di scienza reale se non dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio, veramente più che in generale la realtà della scienza, riguarda la realtà di una scienza distinta e la coincidenza delle due denominazioni di Ontologia e di Teologia (ossia secondo A., φιλοσοφία θεολογική); e dopo tutto è un segno dello schietto realismo a cui sempre mirava il Filosofo, come è un segno della ragionevolezza dell'appellativo dato alla Metafisica, di Filosofia prima, e in quanto prima, altresì universale. Se dunque tutta la Metafisica spicca per un incomparabile carattere di realtà e di universalità, e il principio di contradizione le appartiene di diritto, ed è quello appunto che col soggetto formale da cui germoglia, la caratterizza; chiara cosa è che il principio stesso ha un valore oggettivo reale e universale, e così, veramente metafisico.

6. — A conferma e a schiarimento ulteriore dell'argomento facciamo qui un confronto tra il principio di contradizione e la opposizione dei termini, delle proposizioni e dei giudizî; servirà, oltrechè a farci meglio capire la portata oggettiva del principio, anche a sciogliere un'ovvia difficoltà, non disprezzabile. E la difficoltà è, che, dovendo pur essere a suo modo un termine possibile del pensiero, benchè soltanto riflesso e logico, anche la contradizione di cui ci occupiamo, che noi di fatto nominiamo e che diciamo doversi assolutamente escludere da un qualsiasi medesimo soggetto; converrà trovarle un posto almeno nel pensiero e a quel modo che ve lo troviamo per il nulla. Il che già sembra fare uno strappo alla legge, per violenza indebita quanto si vuole, o darne un'interpretazione tutto diversa, con un riferimento diretto al pensiero prima che alla realtà; poichè la forza di un ente è misurata dal massimo di sua potenza, in questo modo, che dove si tratti di potere conoscitivo, uditivo p. e. o visivo, un tal massimo consista nel minimo possibile a udirsi o vedersi [1]. È bensì vero che non vanno confusi i contradittorî con la loro simultaneità in uno stesso ente, nè l'apprensione o il tentativo d'apprensione della contradizione, con la sua affermazione; e molto meno si hanno da trascurare le distinzioni che corrono tra la cosa significata e il modo di significarla, tra una riflessione puramente logica e una riflessione ontologica ovvero anche psicologica. Crediamo anzi che A., nel c. III del l. IV della *Metafisica*, col metterci in guardia da difficoltà logiche, volesse appunto avvertirci del pericolo purtroppo esistente di confondere la realtà direttamente significata e gli enti di ragione intermediarî di cui spesso ci serviamo noi nel parlare per significarla. Ma per il solo fatto di avere introdotte queste utili distinzioni non è ancora sparita del tutto la difficoltà; specialmente se si riannodi con la nozione tutt'altro che facile a dichiararsi della verità in comune, che è un'adequazione o conformità della cosa in sè con ciò che di essa dice l'intelletto, con la forma che di essa apprende, quando dice che è ciò che è e non è ciò che non è [2]. Sebbene infatti si abbia pronta la risposta, che qui l'ap-

[1] I *De Caelo*, c. XI.
[2] *Periherm.*, c. VI; III *De Anima*, c. VIII.

prensione è una condizione soggettiva della cognizione, in quanto la cognizione è perfezione del conoscente, e non una condizione oggettiva del conosciuto; tuttavia si ha ragione di domandare ancora se e come la perfezione del reale sia misura di quella del pensiero, e in qual modo la misura si applichi al conoscimento del primo principio di nostra scienza.

Si sa da tutti che A. ammette una quadruplice opposizione di termini o di cose significate per termini, ossia quattro antitesi: la contradittoria, la contraria, la relativa e la privativa; secondo che è opposizione di contradittorî, di contrarî, di relativi e di privativi: « Ἀντικείμενα λέγεται ἕτερον ἑτέρῳ ἀντίφασις, καὶ τἀναντία, καὶ τὰ πρός τι, καὶ στέρησις καὶ ἕξις ». Così al c. X del l. V della *Metafisica*, e spesso altrove [1], sebbene con ordine di enumerazione un po' diverso, quale forse richiedeva la materia. Di proposizioni invece ammette soltanto, almeno che si sappia con certezza, una duplice opposizione: la contraria e la contradittoria: « Ἀντικεῖσθαι μὲν κατάφασιν ἀποφάσει λέγω ἀντιφατικῶς..., ἐναντίως δὲ... » [2]. E la ragione della diminuzione sembra essere appunto perchè il campo delle proposizioni è già più ristretto di quello della realtà e dei termini; sicchè ogni proposizione negativa è anche privativa (στερητική), e nessuna proposizione è di per sè relativa ad un'altra se non per conseguenza o presupposizione [3]. Ad ogni modo è certo che A. conosceva anche le proposizioni subcontrarie e subalterne; ma non è ugualmente certo che vi annettesse una vera opposizione, benchè forse non si sarebbe rifiutato ad un accomodamento di riduzione delle subcontrarie a privative e delle subalterne a relative. Infatti sono detti da lui termini contradittorî quelli che stanno fra loro semplicemente come l'essere e il non essere (εἶναι καὶ μὴ εἶναι), e quindi escludono assolutamente ogni medio [4]; contrarî, quelli che posti nello stesso genere hanno una massima distanza fra loro, una massima, una completa differenza, che pur essendo positivamente dello stesso genere, implicano in uno di essi una privazione completa, che si escludono positivamente a vicenda,

[1] *Categor.*, c. VIII; II *Topic.*, c. VIII; X *Metaph.*, c. III, IV e VII.
[2] *Periherm.*, c. VII.
[3] Cfr. I *Anal. pr.*, c. I e II.
[4] X *Metaph.*, c. VII.

e simili [1]. I termini privativi differiscono per la forma o perfezione che uno ha, e la mancanza di perfezione dovuta nell'altro [2]; dei relativi ognuno tutto ciò che è è di un altro, ossia dell'opposto, o in qualsiasi modo ad altro si riferisce [3]. E in generale può ritenersi che siano opposti i due termini estremi di ogni moto, preso nel più largo senso della parola; e tutti quelli che non possono stare insieme in uno stesso soggetto, per altro assolutamente suscettibile d'ambedue [4]: Vale a dire, che la opposizione in generale è come una disconvenienza di posizione fra due termini, per cui uno con la sua stessa posizione toglie di mezzo l'altro, sia col rimuoverlo da sè formalmente, sia col porlo in qualche modo in distinzione da sè. Certo così e non altrimenti abbiamo un criterio sicuro per discernere i veri e reali opposti dai termini disparati e impertinenti, nonchè dai semplici distinti o da opposti nominali [5]; e per accettare come adeguata la detta quadruplice opposizione dei termini, quale A. ce la propone nei testi citati. Che se altrove [6] fa egli osservare che l'opposizione contradittoria è più estesa della privativa, e la privativa più della contraria, e la contraria più della relativa; ciò prova soltanto che nella sua mente la divisione dei termini dovea presentarsi come analoga, incominciando dalla massima che è la contradittoria e discendendo fino alla minima che è la relativa, col criterio appunto della maggiore o minore impossibilità degli opposti a stare insieme dove peraltro potrebbe ognuno di essi per conto suo trovare il suo posto, e quindi anche della corrispondente necessità dell'esclusione del medio in tutto l'ordine dell'ente. Un tal medio, o sia un misto o sia un neutro [7], è assolutamente escluso dai contradittorî, ognuno dei quali in sè e fuori di sè e dell'opposto non lascia niente sussistere di tutto l'opposto, preso nella indivisione della sua unità; laddove i

[1] *Categor.*, c. IV; V *Metaph.*, c. X; X *Metaph.*, c. IV; II *Ethic.*, c. VII; III *De Anima*, c. VI.

[2] *Categor.*, c. VIII; V *Metaph.*, c. XXII.

[3] *Categor.*, c. V, VIII.

[4] V *Metaph.*, c. X.

[5] V *Metaph.*, c. IX, X.

[6] IV *Metaph.*, c. VI; X *Metaph.*, c. IV e VI.

[7] IV *Metaph.*, c. IV, VII.

contrarî lo richiedono di per sè nel suo genere, e i privativi e relativi, solo per causa di qualche contrarietà più o meno connessavi, e fuori del proprio genere [1]. Quanto all'opposizione delle proposizioni il criterio della divisione è simile; con la sola differenza che qui non si tratta semplicemente dell'ente, ma dell'ente vero, secondochè di due proposizioni aventi lo stesso predicato e lo stesso soggetto, una col suo stesso porsi vera, tende più o meno a toglier di mezzo l'altra, e sta in diverso grado di opposizione, a seconda della maggiore o minore esclusione del medio [2]. Di qui la duplice opposizione di proposizioni, contradittoria e contraria, fuori della quale A., torniamo a dirlo, non ne ammise altra, per quanto noi sappiamo. Per lui il punto di partenza per la detta duplice opposizione è la divisione dell'oggetto intelligibile in universale e particolare o singolare, con la subordinazione del secondo al primo, come del contingente al necessario; donde proviene che il nostro intelletto nell'enunziare una proposizione dovrà necessariamente trovarsi dinanzi a una di queste quattro combinazioni, che si occupi o di un particolare o di un universale o universalmente o non universalmente (ἢ τῶν καθ' ἕκαστά τινος, ἢ ἀπὸ τῶν καθόλου τινός, ἢ ὡς καθόλου, ἢ ὡς μὴ καθόλου). Non si dà infatti altro elemento di variabilità; essendo fuor di questione il predicato che è di per sè assoluto e indipendente dalla universalità o particolarità della predicazione e certo non vuol mai esser preso universalmente in una proposizione affermativa, come sarebbe a dire che ognï uomo è ogni animale (ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῶον). Avremo dunque le seguenti proposizioni: ogni uomo è bianco, qualche uomo non è bianco, nessun uomo è bianco; e queste sono indubbiamente secondo lo stesso A. contradittorie (la 1ª e la 2ª) e contrarie (la 1ª e la 3ª). Indubbiamente invece non sono nè contradittorie nè contrarie queste altre: l'uomo è bianco, l'uomo non è bianco, ovvero, qualche uomo è bianco, qualche uomo non è bianco; e in generale le indefinite (ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός). Queste infatti possono ambedue essere insieme vere, con predicati opposti o per contrarietà perfetta nell'essere o

[1] X *Metaph.*, c. VII.

[2] *Periherm.*, c. VI e segg.; II *Anal. pr.*, c. XV, XVII.

per moto d'imperfetto al perfetto nel fieri; poichè se qualche uomo è brutto o si fa bianco e qualche altro è bello e bianco, si potrà insieme dire con verità che l'uomo non è bello e che l'uomo è bello, che l'uomo non è bianco e che l'uomo è bianco: e tanto basta per falsificare qui l'applicazione della definizione di proposizioni veramente opposte. Rimane dunque a vedere se e come si oppongano le proposizioni Socrate è bianco, e Socrate non è bianco, ovvero, non è Socrate bianco; e precisamente se vi sia ragione sufficiente per chiamarle sotto un diverso rispetto contradittorie e contrarie. Orbene tal ragione non manca: perchè come al particolare segue l'universale assoluto, e al necessario segue in parte il possibile, così all'universalmente distribuito segue il particolare; ed anche il singolare può dirsi che contenga in sè equivalentemente i segni sincategorematici di *ogni* e di *nessuno* [1]. Certo è che A. non ha difficoltà di chiamar contradittorie e contrarie le due predette proposizioni [2]; e così resta pure comprovato che per lui le specie di proposizioni veramente opposte sono due e non quattro come quelle dei termini.

Ma qual'è la vera fondamentale differenza dei due diversi ordini di opposizioni? Ecco il punto che ora convien chiarire se vogliamo intendere il significato proprio del principio di contradizione. Orbene proprio là dove maggiore poteva essere il dubbio, A. ci assicura che la quadruplice opposizione di termini è reale opposizione di cose; non esclusa la contradittoria. Come infatti si oppongono contradittoriamente i due detti, *siede, non siede,* « τὸ κάθηται τῷ οὐ κάθηται »; così anche la cosa che ciascuno di essi sta a significare, « οὕτω καὶ τὸ ὑφ' ἑκάτερον πρᾶγμα ἀντίκειται, τὸ κάθησθαι τῷ μὴ κάθησθαι », *sedere, non sedere* [3]. E in questo senso il sinolo, ossia la sostanza reale presa in concreto con la materia che ha insieme alla forma di per sè intelligibile [4], si spartisce la contradizione: con una spartizione che corrisponde bensì alla divisione del vero e del falso della mente, ma incomincia dalla realtà

[1] Cfr. *loc. cit.*; e *Periherm.*. c. XIII e segg.; I *Pr. Anal.*, c. I; I *Post Anal.*. c. XXXI.

[2] *Periherm.*, c. VII, XIV.

[3] *Categor.*, c. VIII.

[4] *Metaph.*, l. III, c. IV; l. VI, c. IV; l. VII, c. XV.

delle cose onde prende misura la verità del giudizio [1]. Ciò che poi A. afferma esplicitamente del sinolo, è chiaro dal contesto che vale altresì di ogni singolare determinato: che è quanto dire, di ogni cosa reale e di ogni ente sottratto alla mobilità delle proposizioni indefinite. Veggasi a tal proposito la disquisizione che egli fa al c. XL del I *Anal. pr.*, intorno alla distinzione dei termini negativi e contraddittorî e dei termini infiniti e privativi. Bisogna distinguere ciò che vuol dire *non esser questo* o quello, ed *esser non-questo*: « non esser bianco », ed « esser non-bianco », « non essere uguale », ed « esser non-uguale »; appunto perchè nel 1° caso non è assolutamente necessario che si lasci alcuna traccia del predicato in un soggetto reale, anzi n'è di per sè esclusa; nel 2° invece vi si lascia necessariamente. Altrimenti, se un'eccezione fosse possibile, nel caso ipotetico noi potremmo sceglierla: e sia questa, che non esser camminatore equivalga ad esser non-camminatore, e quindi (cfr. *Periherm.*, c. XII e XIII) non poter camminare a poter non-camminare. Ma chi può non-camminare include anche la possibilità assoluta di camminare. Dunque dovrebbe poter insieme camminare e non poter camminare: che è una flagrante contradizione, a cui l'intelletto sarebbe indotto per forza dietro i segni delle cose che andava investigando. Al contrario, se noi partiamo dall'ipotesi di un soggetto reale, ben ci permette A. di passare da un predicato infinito ad uno negativo, e viceversa, Socrate è non-bianco, e Socrate non è bianco [2]: e questo non è un rifondere nella realtà conoscibile dell'opposizione l'opposizione conosciuta della realtà, per una corrispondenza che non è identità? non è forse così che n'è dato schivare futili tautologie ed impossibili processi all'infinito, nell'applicazione di un predicato contingente o necessario che sia, al soggetto, come a dire che l'uomo è uomo bipede, che Socrate è uomo Socrate, che qualche uomo bianco è bianco? [3]. Che se i termini contraddittorî ci si offrono al pensiero in un primo tempo come infiniti e quasi attraverso un tessuto comune [4], ciò non implica una potenzialità reale antecedente all'op-

[1] Cfr. *loc. cit.*; e *Categor.*, c. IX; IX *Metaph.*, c. X.
[2] *Periherm.*, c. X; e IV *Metaph.*, c. IV.
[3] *Periherm.*, c. X.
[4] V. n. 3.

posizione; nè il fatto del dirsi l'anima il luogo potenziale di tutte le forme (τόπον εἰδῶν δυνάμει) dà diritto a trasportar nell'ordine logico o ideale o intenzionale ogni opposizione, comunque presa nel suo complemento. Il nome e il verbo con le affezioni dell'anima che l'accompagnano, son segni delle cose [1], e la stessa copula verbale ha nelle cose la misura e in certo qual modo anche la causa della verità oggettiva [2]; nè avrebbe senso l'identificazione reale fatta nel primo ente che è Dio, della sostanza (οὐσία), dell'intelletto (νοῦς), dell'atto intellettivo (νόησις) e del suo oggetto (τί νοεῖ, τὸ νοούμενον), se in tutta la sfera infinita dell'ente e del vero la realtà dell'atto dell'essere non fosse il primo indiscutibile [3]. Dove pure uno voglia credere che A. facesse della mente divina il luogo attuale di tutte le forme [4], certamente non potrà pensarlo caotico, nè ordinato senza un principio, ovvero a somiglianza della gerarchia delle idee platoniche fuori delle quali non vi è attualità che nel concetto; ma dovrà innanzi tutto porvi il più degno e divino oggetto intelligibile (τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον) e quello identificare con la sostanza dell'unico vero Dio [5], e ricordarsi che in generale l'atto è l'essere della cosa (ἔστιν ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα) e prima in sè (ἐν τῷδε) che ad un oggetto (πρὸς τόδε) [6]. Del resto si sa benissimo che il negativo è sempre posteriore al positivo, il quale non lascia mai di affermare o significare o in qualsivoglia modo connotare l'essere, pur lasciando incolume la differenza delle proposizioni del 2° e del 3° adiacente [7]; e perchè la cosa è così, per questo l'intelletto non accoglie nel suo dizionario nozioni negative se non dopo le positive, e non al rovescio. Come pure si sa che non conviene cercare la realtà della negazione oltre il negabile, nè quella della distinzione o della identità oltre i distinti e l'identico, sotto pena di smarrirsi in mezzo a pseudo nozioni o di perdersi appresso alle ombre di riflessioni logiche [8].

[1] *Periherm.*, c. I.
[2] *Categor.*, c. IX; IX *Metaph.*, c. X.
[3] XII *Metaph.*, c. VII, IX.
[4] III *De Anima,* c. VII; XII *Metaph.*, c. IV, X.
[5] XII *Metaph.*, c. VIII, IX.
[6] IX *Metaph.*, c. VI; VII *Metaph.*, c. I e segg.
[7] *Periherm.,* c. X.
[8] V *Metaph.*, c. IX, X, XV.

e che ogni vera opposizione partecipa della contraddittoria o la suppone, almeno nell'ordine dell'ente [1]. Ciò basta ed avanza per concludere che l'opposizione contraddittoria dei termini è un'opposizione reale, senza bisogno di determinare qui se inoltre essa si distingua realmente dalle altre tre opposizioni, certo formalmente diverse; laddove l'opposizione delle proposizioni è logica, non altrimenti che la relazione dell'oggetto scibile alla scienza [2]. Ed è precisamente per riguardo a quest'essere reale e logico, che l'opposizione contraddittoria è in ambedue i casi massima in sè stessa e nella sua prima disconvenienza di posizione, con una forza di estensione che qui equivale ad intensità o da intensità proviene, benchè possa dirsi che sia superata dalla contraria nel suo effetto distruttivo particolare; ma nelle proposizioni si ferma esplicitamente alla contrarietà, nei termini discende ancora più in basso, fino alla relativa, in cui fa valere i suoi speciali diritti d'immobilità la sostanza e la relazione [3]. La notizia che A. aveva certamente anche delle proposizioni subcontrarie e subalterne, se non fosse altro, come derivate dalle contrarie [4], e alcuni lontani accenni alla loro opposizione che in lui talora s'incontrano, dedotti specialmente dalla necessità di avere un ordine logico modellato sul reale, non crediamo si possano spingere ad una perfetta corrispondenza delle due classi di opposizioni. Poichè per quanto si voglia tenere nel debito conto l'analisi che A. fa di tutte le conseguenze delle proposizioni modali [5], e l'estensione che suggerisce della modalità alla probabilità ed alla certezza [6], tanto da pensare che abbia voluto presentarci uno schema generale di proposizioni ordinate per opposizione, di questo tipo: *è* — *non è* / *può essere* — *può non essere* (in croce); sarà sempre vero che le subcontrarie e le subalterne non sono propriamente opposte, potendo insieme esser vere, mentre le contraddittorie

[1] X *Metaph.*, c. IV e segg.

[2] V *Metaph.*, c. XV.

[3] V *Physic.*, c. II; XII *Metaph.*, c. IV.

[4] *Periherm.*, c. VII, XV ; I *Anal. post.*, c. X; I *De Generat.*, c. VII; X *Metaph.*, c. IV.

[5] *Periherm.*, c. XII, XIII; I *Anal. pr.*, c. (VIII-XXI).

[6] *Loc. cit.*; I *Anal. post.*, c. XXIII; V *Metaph.*, c. XII; IX *Metaph.*, c. I.

e le contrarie verificano entrambe semplicemente la definizione dell'opposizione, e la prima di esse fino all'ultima perfezione, che è di escludere anche la possibilità di essere insieme false. Questo è il senso ovvio delle frequentissime asserzioni di A. in tutto il *Periermenia*, che i modi dell'opposizione delle proposizioni, racchiusi sotto la particella *non*, sono due, ἀντιφατικῶς ed ἐναντίως. Di che sembra egli tanto persuaso, che, trattando dei giudizî opposti dell'intelletto, nel proprio ordine intenzionale distinto dal reale e dal logico, nonchè allargare l'opposizione, piuttosto la restringe alla contraria, per la capacità di cui gode l'intelletto di essere intenzionalmente ogni cosa [1]. E in questo senso l'opposizione contradittoria materialmente si contenta di un minimo, ma formalmente non si appaga se non di un massimo. In ogni caso la quadruplice opposizione dei termini è per A. vera opposizione di cose, con quest'ordine decrescente: contradittoria, che dov'essa è non lascia niente dell'opposto; privativa, che vi lascia il soggetto; contraria, che vi lascia anche il genere; e relativa, che sotto un diverso rispetto può lasciarvi tutto ciò che è compatibile con l'opposizione [2]. Se poi altri vuol proprio insistere sul perfetto pareggio del numero e specie di opposizioni nei due ordini, perchè le subcontrarie non possono insieme esser false, e le subalterne può essere che non siano insieme vere nè false; non staremo noi a litigare per questo, nè molto meno a sostenere caso mai la preferenza della riduzione di quattro a due, purchè si ritenga che il pareggio è soltanto possibile a titolo di analogia, con dipendenza dell'ente vero dall'ente.

Che dire ora del principio di contradizione rispetto alle predette opposizioni? Le riguarda, e come? Contenendo esso certamente nel suo enunziato l'esclusione di opposti che stiano fra loro come l'essere e il non essere da uno stesso soggetto della medesima supposizione, non vi ha dubbio che le riguardi, e più propriamente, che riguardi le contradittorie: se ancora ve ne fosse bisogno, basterebbe a provarlo l'antitesi coinvolta nella interrogazione, che è assoluta nei contradittorî, e soltanto ipotetica (ἐὰν μὴ ἐξ ὑποθέσεως) negli altri opposti [3]. Quello che qui vuol essere di

[1] *Periherm.*, c. XIV; II *Anal. pr.*, c. XXIII; IX *Metaph.*, c. X.
[2] X *Metaph.*, c. III e segg.; XIV *Metaph.*, c. I, II.
[3] X *Metaph.*, c. V.

nuovo rilevato si è che il principio tende di per sè a rimuovere innanzi tutto l'opposizione contraddittoria reale, qual principio regolatore del conoscimento della realtà (ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχή)[1]. Sta a provarlo la premura che A. si prende di avvertirci che noi badiamo sempre a riferirlo ad un medesimo soggetto inequivocabilmente preso sotto lo stesso rispetto, e non soltanto di nome ma in realtà (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος)[2] e di una realtà che valga a denominare totalmente il soggetto[3]; e tutto il complesso della dottrina di A. intorno al possibile, che deve sempre potersi supporre ridotto in atto[4], con un parallelo svolgimento e stasi del pensiero nostro e della realtà pensabile, per cui finanche ogni dieresi ci si mostra come una privazione[5]; nonchè intorno all'universale indefinito, che a differenza del singolare, può insieme essere e non essere[6], per una eccezione apparente fatta alla legge del primo principio, non altrimenti spiegabile. Quindi è che anche la necessità di escludere da uno stesso soggetto l'unione dei contraddittorî e di affermargli l'essere uno dei due, può nell'ordine della cognizione in certo qual modo dirsi assoluta, a quel modo che a condizione verificata si converte in assoluto anche il condizionato; ma è una necessità di conseguenza, non di conseguente, e di senso composto (che ogni cosa necessariamente o è o non è), non di senso diviso (che ogni cosa o necessariamente è o necessariamente non è), e quindi anche con termine di distribuzione disgiunto (che ogni cosa o è o non è), non disgiuntivo (che o ogni cosa è o ogni cosa non è); certamente non è l'assoluta necessità dell'essere di Dio[7], se non come per ombra. Chi enunzia il principio di contradizione badi a non dividere il necessario; sebbene per altro tal necessario sia composto e non semplicemente assoluto, corrispondentemente all'indole primitiva dell'*è* (τὸ ἔστιν) dei nostri giudizi[8]. Ora tutto

[1] XI *Metaph.*, c. V.
[2] *Periherm.*, c. VI; *Soph. elench.*, c. V.
[3] II *Topic.*, c. I.
[4] IX *Metaph.*, c. IV.
[5] III *De Anima*, c. VI; IX *Metaph.*, c. X.
[6] X *Metaph.*, c. X.
[7] Cfr. VI *Metaph.*, c. III; e XII *Metaph.*, c. VIII e seg.
[8] *Periherm.*, c. III, IX; V *Metaph.*, c. VII.

ciò implica un diretto riferimento intenzionale del principio alla realtà delle cose in sè; come implica una distinzione ordinata fra opposizione contradittoria e contradizione, delle quali una è un fatto reale o logico, l'altra, soltanto un riprovevole attentato della ragione.

E con ciò cade pure interamente l'obiezione a cui accennavamo dianzi; che il principio, se vuol essere di assolutamente esclusa contradizione, debba rinunziare o alla realtà del suo significato o all'universalità delle sue applicazioni. Il criterio aristotelico per giudicare del potere conoscitivo di un ente dal massimo di sua potenza, e di questo massimo, dal minimo udibile o visibile [1], è verissimo ed universalissimo purchè il minimo si prenda qui per il più semplice e più difficile a percepirsi. E che qui si abbia da prendere in questo senso, lo dice chiaramente il contesto, dove si ritiene sempre il significato di massimo in perfezione, e solo a causa dell'oggetto materiale di alcuni casi particolari si parla di minimo; e lo dice tutta la filosofia di A. intorno alla cognizione intellettuale e alla cognizione in genere, tanto più perfetta quanto più in atto e semplice [2], e che giunge al massimo d'invisibilità nel potere infinito della mente divina [3]. La minuta esattezza può avere del gretto, ma può essere altresì che nasca più che da micrologia da forza di comprensione, di cui difetti chi se ne infastidisca [4]; e questo è proprio il caso nostro, che la capacità di pensare in qualche modo anche alla stessa contradizione e al nulla assoluto è un indizio certo del potere che abbiamo di conoscere l'ente nella sua più semplice ed universale realtà, benchè sempre con occhi da pipistrelli rispetto all'ente che è atto purissimo [5]. Se dunque l'ente è veramente analogo (πρὸς ἕν, πρὸς μίαν ἀρχήν più che καθ' ἕν) [6], e il principio di contradizione riguarda semplicemente l'ente [7], bisognerà pure che dell'ente logico e del-

[1] I *De Caelo,* c. XI.
[2] III *De Anima,* c. I e segg.; V *Metaph.*, c. XI.
[3] VIII *Physic.*, c. X; XII *Metaph.*, c. VII.
[4] II *Metaph.*, c. III.
[5] *Loc. cit.*, c. I.
[6] IV *Metaph.*, c. II.
[7] *Loc. cit.*, c. I e segg.

l'ente reale, o uno sia riguardato dipendentemente dall'altro o ambedue da un terzo, come di fatto è; e poichè certamente non è l'ente reale che dipende dall'ente logico, nè possono ambedue dipendere dal solo terzo possibile ad escogitarsi che è l'ente intenzionale o ideale o intelligibile, posteriore all'atto che dovrebbe supporlo [1], resta che a principio stia l'ente reale. Un po' più ragionevole è la domanda che ancora si può fare, se il principio di contradizione debba enunziarsi sotto la impossibilità di una congiuntiva o la necessità di una disgiuntiva, ossia, se nella forma specifica di esclusa contradizione, o in quella del medio escluso; parendo che in tal modo il principio o dovrebbe dirsi reale ma negativo o positivo ma logico. In realtà però la risposta è suggerita dalla stessa domanda e l'obiezione può ritorcersi contro l'obiettante. Se infatti neppure i contrarî possono stare insieme, e nessun opposto è l'altro, e ciò non ostante, il principio seguita a chiamarsi di contradizione e non propriamente di esclusa contrarietà o di esclusa opposizione; segno è che il significato del principio non è innanzi tutto quello di non potere una cosa insieme esser vera e non esser vera, ma semplicemente, di non potere insieme essere e non essere, nell'ordine in cui è più semplice l'assoluta esclusione del medio, che è l'ordine reale. Del rimanente abbiamo già detto e ci pare di avere sufficientemente spiegato come A. volesse abbracciato insieme, in quello che egli chiamò principio per antonomasia, anche il principio del medio escluso; e perchè non avrebbe fatto buon viso al così detto principio d'identità assoluta. Pur ammettendone la sostanza vera del contenuto, egli non si sarebbe mai indotto, crediamo, a far di quest'ultimo un vero principio di nostra scienza; sia perchè difettoso degli elementi richiesti per una sintesi del nostro *è* mentale, e sia perchè non abbastanza cauto nel distinguere i predicati necessarî dai contingenti, specialmente per ciò che riguarda l'esistenza categorica. Vide invece con sicurezza che noi, pur tendendo a quietarci nell'evidenza, però assai più facilmente sappiamo di una cosa ciò che non è, che ciò che è [2]; come vide pure che, supposta la ne-

[1] V *Metaph.*, c. XV.
[2] I *Ethic.*, c. VIII; IV *Metaph.*, c. IV.

cessaria trascendenza dell'ente e l'identità del soggetto della proposizione, che non può esser pensato per non pensarsi nè posto lì per togliersi, siamo insieme portati a dire almeno positivamente che la cosa o è o non è [1], quale che poi si sia in senso diviso il predicato, essenziale o esistenziale, necessario o contingente, e comunque l'affermazione soggettivamente assoluta, rimanga oggettivamente condizionata.

7. — Passiamo all'altra via promessa, d'induzione: e s'intende, non per provare o dichiarare a posteriori l'universale valore oggettivo del primo principio, ma per provare il senso e la interpretazione che ne diede A., dalle applicazioni che ne fece. E poichè la realtà di tal valore non suole avere avversarî che la neghino e revochino in dubbio se non radicalmente, col ridurla ad un'idea o col sottrarle il fieri di un mondo distinto e l'essere di un Dio trascendente; basterà che noi ci restringiamo qui a studiarla nelle sue applicazioni quanto all'anima, quanto al mondo, quanto a Dio: ossia nella Fisica animata e inanimata (Psicologia e Cosmologia) e nella Metafisica. Per ciò che riguarda le altre scienze accenneremo soltanto, come per saggio, all'esclusione del processo all'infinito in ogni ordine e genere di cause, anch'essa mantenuta da A. in Logica, in Matematica e in Etica, non meno che in Fisica e in Metafisica, per non urtare finalmente contro il principio di esclusa contradizione. Chi abbia una qualche familiarità con le opere di A., non ignora com'egli, a fine di provare che le dimostrazioni non possono procedere all'infinito (εἰς ἄπειρον), incominci appunto dallo stabilire che nella intelligenza stessa dei termini di una proposizione non è possibile andare all'infinito, nè per ascesa (ἐπὶ τὸ ἄνω) nè per discesa (ἐπὶ τὸ κάτω); e che perciò nemmeno possono inserirsi infiniti medii fra estremi finiti. Ma di tutto questo la ragione ultima è perchè altrimenti l'indeterminato sarebbe ragione determinante del determinato, e la definizione dovrebbe servire o poter servire a distruggere sè stessa [2], per contradizione: la stessa ragione per cui è falso che si possa o si debba dimostrare ogni proposizione, compreso il principio di scienza col quale

[1] X *Metaph.*, c. III.
[2] I *Anal. post.*, c. XIX e segg.

conosciamo le definizioni [1]. Per la ragione medesima A., che pure accetta senza timore nella grandezza dimensiva un infinito potenziale per sottrazione, fa le sue riserve per quello di addizione; e viceversa, nella moltitudine: dove potremo sempre salire col pensiero a un numero più alto, ma non discendere ad uno più basso senza incontrare più o meno presto l'unità e lo zero [2], avendo sempre accanto il primo principio che fa da pietra di paragone ad ogni utile procedimento intellettuale. Certamente poi vuole escluso e dalla grandezza dimensiva e dal numero l'infinito attuale: da quella, perchè la grandezza o dovrebbe dirsi ed essere indivisibile, contro la natura stessa della quantità, o divisibile in altre grandezze infinite, diverse e non diverse [3]; da questo, perchè il numero, qual moltitudine misurabile con l'unità [4], da cui dipende nella sua denominazione e differisce come dalla quiete il moto [5], dovrebbe essere o pari o dispari [6], e nel caso non potrebbe essere nè pari nè dispari nè un numero qualsiasi determinato, capace ancora di aumento, contro l'ipotesi dell'infinito in atto [7] e indipendentemente dalla controversia che possa muoversi della possibilità di una moltitudine in atto infinita che non sia numero nè concreto nè astratto. Che se ripugna in sè stesso un numero attualmente infinito, molto più, in relazione ai principî eterni delle cose coi quali s'identifichi o venga in contatto, sia primo o non primo, ideale o matematico; perchè o non dice niente o alla fin fine si contradice, non riuscendo a strigarsi da una rete interminabile di relazioni che rende impossibile ogni intelligenza della genesi dei diversi determinati gruppi di unità [8]. Ed anche là dove forse meno si penserebbe, nello stabilire i principî stessi che regolano il moto del cuore umano verso il bene infinito, di nuovo torna il Filosofo ad escludere il processo all'infinito, veramente inconcludente e incoerente coi dati primi-

[1] *Loc. cit.*, c. III.
[2] III *Physic.*, c. VI e segg.
[3] III *Physic.*, c. V; XI *Metaph.*, c. X.
[4] X *Metaph.*, c. VI.
[5] IV *Metaph.*, c. II; VIII *Metaph.*, c. III; III *Physic.*, c. VII.
[6] IV *Metaph.*, c. VII.
[7] III *Physic.*, c. VII; e le cinque citazioni precedenti.
[8] XIV *Metaph.*, c. II e segg.

tivi; essendo certo che senza un bene finale appreso e voluto come ultimo e di per sè sufficiente, sarebbe inutile, vuota e vana ogni tendenza della nostra volontà, del resto indiscutibilmente portata verso un oggetto che in sè verifichi realmente e semplicemente il bene [1].

Dell'anima, e specialmente dell'anima intellettiva, correvano già fin dai tempi di A., le più disparate opinioni: tra le altre, quella che essa fosse un'armonia, una sintesi temperata di contrarî [2], in virtù della quale era in grado di conoscere tutto ciò che fisicamente era e poteva essere. Egli ne vide subito la radice sofistica e contradittoria. Poichè se l'anima non è divisibile, perchè si chiama armonia? E se è divisibile e deve essere perciò contenuta da un qualche principio che ne tenga unite le parti, perchè non si dice subito che è semplice per unità di semplicità (διὰ τί οὐκ εὐθέως καὶ ἡ ψυχὴ ἕν;), quel principio chiamando anima? Chè certo non è il corpo a contener l'anima, ma l'anima, il corpo; essendo appunto il corpo che al partirsi dell'anima se ne va in vento e in putrefazione, e venendoci la prima nozione di anima da un principio di semovenza in un tutto [3]. L'anima umana poi è veramente spirituale, capace com'è di dominare intenzionalmente tutte le contrarietà, in cui non s'immischia, e di riflettere su sè stessa, senza smezzarsi o duplicarsi [4]; quindi anche naturalmente immortale, con naturale attitudine ad esistere separata dal corpo, secondochè ha una qualche propria operazione o affezione in cui non entra il corpo [5]. Nei quali raziocinî, chi bene osservi l'importanza dell'argomento dedotto dalla necessità di rimaner l'anima fuori della lotta dei contrarî per giudicarli secondo verità, vede che l'applicazione del primo principio è d'incontrastata evidenza nel suo reale significato. Nè ad A. diede molto a pensare la difficoltà che pure dovette affacciarglisi al pensiero: come l'anima possa discernere i contrarî, bianco e nero, caldo e freddo, e così via, senza averli insieme presenti, e come averli insieme presenti senza contradirsi.

[1] I *Ethic.*, c. I e segg.
[2] I *De Anima*, c. IV e segg.
[3] II *De Anima*, c. I, II.
[4] III *De Anima*, c. IV.
[5] I *De Anima*, c. I; III *De Anima*, c. IV, V.

Per lui era chiaro che tutte le forme (τὰ εἴδη) a mano a mano che si liberino dalla materia e dalle condizioni materiali e si sciolgano dai legami del proprio essere, lasciano ogni reale contrarietà e contradizione, e già possono coesistere nella mente in modo che il conoscente sia intenzionalmente ogni forma [1]; per quanto poi vi vadano ancora in parte soggette, non per questo si escluderanno del tutto, ma solo esigeranno di occupare nell'intelletto il posto che a ciascuna si deve, gradatamente, senza che la privazione s'intenda mai prima dell'abito della forma [2]. Se egli non riuscì a dissipare ogni nube, soprattutto per quel che riguarda l'essenza e l'essere delle cose, l'universale e il singolare, l'astratto e il concreto; almeno c'insegnò il dovere di lasciarci guidare dal primo principio e non mancò di metterci sostanzialmente sulla via d'una buona soluzione. Oltre il già detto [3], gioverà per convincersene, ricordare la confutazione che A. fece largamente dell'opinione platonica delle idee sussistenti, sebbene con un tantino d'ironia che, per quanto spiegabile nel caso concreto di chi sentiva di doversi opporre a tempo opportuno ad avversarî del resto autorevoli e rispettabili, rivela però un interesse personale forse più vivo di quel che vorrebbe una perfetta calma scientifica. Non vedono gli egregi amici (diceva A.) che son costretti a raddoppiare inutilmente gli oggetti della scienza desiderata, e ad ammettere un terzo uomo (τρίτον ἄνθρωπον) e l'uomo ideale (αὐτοάνθρωπον), con manifesto pericolo di perdersi dietro un infinito irraggiungibile? [4] I loro esemplari e paradigmi, messi che siano in rapporto con la partecipazione, comunicazione, imitazione (μέτεξιν, κοινωνίαν, μίμησιν), del mondo delle idee in quello dei fenomeni, appaiono vaniloquî o metafore poetiche, non valevoli a portare un po' di luce nel mondo dei nostri concetti, nè quanto all'essere nè quanto al fieri nè quanto alla conoscenza delle cose che più ci stanno vicino, e nemmeno quanto all'esercizio di tante e tante minute azioni di cui si compone la nostra vita [5]. Qui veramente par che A. faccia sentire la

[1] II *De Anima*, c. XII; III *De Anima*, c. VIII; XII *Metaph.*, c. IV.
[2] III *De Anima*, c. VI; XII *Metaph.*, c. IX.
[3] Cfr. anche nn. 3 e 5.
[4] I *Metaph.*, c. VI, IX; XIII *Metaph.*, c. V.
[5] *Loc. cit.*; e I *Ethic.*, c. VI.

vitale importanza del principio di contradizione, nel senso di un primo ὅτι, che *contra factum non valet argumentum*: perchè è un fatto che noi raccogliamo l'universale per astrazione dai fantasmi fuggitivi dei sensi, come da militi che dopo una disfatta si rihanno e dietro l'esempio di uno più degli altri coraggioso tornano a formare una schiera [1]; e che l'universale nell'essere, se qualcosa è di reale, è posteriore nella sua formalità alla realtà dei singolari [2]. Per carità non gettiamo sulle cose innocenti la colpa di tante liti funeste che noi stessi abbiamo provocato, attribuendo, con una poco onorifica fallacia d'accidente, ciò che è proprio dei nostri concetti astratti, alla prima realtà in sè stessa. Così potremo anche risparmiarci di ripetere che Aristomene è immortale ed è sempre perchè è sempre intelligibile, che il non-ente è perchè è pensabile [3], e mille altri sofismi che l'ignoranza d'elenco nascosta sotto le parole universali procura facilmente all'intelletto umano [4].

Tanto era persuaso A. di questa reale ed universale applicabilità del primo principio, che perfino nell'Euristica, dove pure ammette una nobile contesa per ciascuna delle due parti d'un problema, non vuole tal contesa affidata simultaneamente per ambedue le parti ad una stessa persona, nè mai estesa oltre i limiti dell'opinabile, sotto pena di cambiar natura a ciò che voleva essere una ricerca della verità; per la qual ragione vuole altresì che una qualche distinzione sia osservata tra la proposizione o proposta dialettica e il problema dialettico. La cosa è la stessa ed ha comune l'indole interrogativa, ma il modo d'interrogare e il fine prossimo dell'interrogazione è diverso; poichè nel primo caso è già scelta una parte e vi s'indirizza implicitamente un argomento determinato (ἆρα τὸ ζῷον γένος ἐστί τοῦ ἀνθρώπου;), nel secondo entrambi cadono sotto una disgiuntiva intorno a cui si aggirano diversi argomenti (πότερον τὸ ζῷον γένος ἐστί τοῦ ἀνθρώπου ἢ οὔ;) [5]. E la Logistica, tutta occupata nelle contingenze di ciò che deve essere mediante l'azione, l'arte, la prudenza nostra, non va forse anche essa sempre unita con una idea fondata nel vero e nel giusto e sapiente apprezzamento di ciò che è e non può non essere? [6]. Nello

[1] II *Anal. post.*, c. XV.
[2] I *De Anima*, c. I.
[3] I *Anal. pr.*, c. XXXIII.
[4] *Soph. El.*, c. V e segg.
[5] I *Topic.*, c. III, VIII, IX.
[6] VI *Ethic.*, c. I e segg.

stesso ordine appetitivo il principio di ogni appetizione e di ogni prassi vien dall'immobile appunto perchè solo così può avverarsi senza contradizione il passaggio di un possibile all'atto da una prima potenza che non si oppone all'atto ma si fonda nell'atto, e se v'entri un motore organico e corporalmente istrumentale, bisognerà che lo strumento, a guisa di un cardine che col suo convesso e concavo fa da principio e da fine, ovvero a guisa di un circolo o di un disco in moto in cui si può assegnare un punto fermo, permetta un'acconcia distinzione di parti onde risulti quella specie di dilatazione e contrazione, di repulsione e d'attrazione, che è propria di uno strumento corporeo in moto, e si eviti che una stessa cosa insieme totalmente muova e sia mossa [1]. Che se si tratti di volontà libera, s'immagini quanto si vuole che voglia o desideri due opposti, non li otterrà mai; e non li otterrà perchè la potenza che insieme aveva di farli essere a scelta, non l'aveva di farli essere insieme (τοῦ ἅμα ποιεῖν) [2], ed averla non poteva perchè non era finalmente altro che un bel nulla.

8. — Fuori dell'anima intellettiva troviamo ai due opposti poli il mondo e Dio: il mondo in basso, con gli enti corporei e mobili di cui si compone, Iddio in alto. Non possiamo noi giungere al sommo intelligibile se non per analogia [3]; prima di giungervi dobbiamo incominciare dall'astrarre una forma dal sensibile che è nella materia e nel moto [4], poichè per quanto sia di per sè una stessa la scienza dell'intelletto e dell'intelligibile [5] resta sempre che il nostro intelletto è facoltà dell'anima che è nel corpo [6]. Ora nei corpi, se li consideriamo rispetto al fieri ed al moto, oltre ai principî che sono la materia e forma, troviamo un terzo principio, che è la privazione e la contrarietà, inerente alla materia posta sotto certe condizioni; e di qui è che i contrarî, non sapendo compatirsi a vicenda, tendono positivamente a corrompersi in cerca di una forma migliore per il soggetto che ne è privo. Per ciò i principî

[1] III *De Anima*, c. IX, X, XI.
[2] IX *Metaph.*, c. V.
[3] I *Metaph.*, c. II; IV *Metaph.*, c. II.
[4] I *Physic.*, c. I; V *Metaph.*, c. XI.
[5] I *De partibus Anim.*, c. I.
[6] III *De Anima*, c. IV.

dei corpi in fieri potranno dirsi due, materia e forma o idea (ὕλη καὶ εἶδος), e potranno dirsi tre, aggiungendovi il principio accidentale che è la privazione e la contrarietà (ἡ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός) o più semplicemente la privazione (ἡ στέρησις). Ma è forse questa relativa indifferenza una tacita confessione della nostra ignoranza, se non peggio, riguardo al vero significato della legge di contradizione? A. tiene duro e risponde che no. La prima contrarietà è tra il possesso della forma ossia l'abito e la privazione completa di essa (στέρησις τελεία); non già nel senso di una mancanza della forma con esigenza prossima ad averla nel soggetto che vi ha l'ultima disposizione, ma piuttosto, di una totale assenza della forma per la presenza di un'altra forma che maggiormente se ne discosti, e perciò in altro ed altro soggetto attuale [1]. Ad ogni modo la privazione, in quanto privazione, in genere sta all'abito come una qualche contradizione, che non ammette medio nel soggetto in cui è presa [2]; sebbene talora ammetta in uno stesso soggetto la simultaneità di qualità o disposizioni in certa guisa contrarie, sempre però in grado inferiore o superiore all'uguaglianza e in direzione opposta, conservativa o progressiva [3]. Vero è che la disposizione sospinge alla forma, a ritenerla o ad acquistarla, e che, non potendo ritornare dalla privazione all'abito [4], il corso naturale delle cose finirà per darci un nuovo ente che sale mentre l'altro discende, e che potrà dirsi prodotto in parte dall'ente e in parte dal non ente [5]; ma non sarà mai con un'attuale unione di contrarî o di essere e di non essere, seppure non si neghi ingiustamente la realtà di ogni potenza distinta dall'atto [6]. Di che non vi è davvero pericolo per A. Che anzi vi ravvisa egli dei due principî una sì profonda distinzione, da volere che la generazione e la corruzione si chiami mutazione di contradizione (μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν) e non propriamente moto [7]; togliendo così ogni appiglio a

[1] I *Physic.*, c. VII, IX.
[2] X *Metaph.*, c. IV e *Categ.*, c. VIII.
[3] *Loc. cit.*; e V *Metaph.*, c. X.
[4] *Categ.*, c. VIII.
[5] I *De Generat.*, c. III.
[6] I *Physic.*, c. VIII; IX *Metaph.*, c. III.
[7] V *Physic.*, c. I.

chi pensasse di poter cogliere un insieme di contradittorî nel punto impercettibile del passaggio da una forma all'altra o un punto neutro nella linea progressiva di disposizioni contrarie alle qualità conservatrici. Riguardo poi all'unione immobile delle parti della quantità dimensiva, le quali, oltre all'opposizione relativa in ordine al tutto misurabile [1], ne hanno una contraria in ordine alla posizione di una parte fuori dell'altra [2], notiamo innanzi tutto che tali opposizioni non sono veramente in atto, a quel modo che neppur sono in atto i limiti delle parti; aggiungiamo inoltre che in quanto sono in atto nell'entità del tutto, come relative stanno bene insieme in tutta la sostanza del soggetto, a cui dànno compattezza ed unità, e come ugualmente contrarie in potenza, vi stanno nel miglior modo che possono, estendendo formalmente la sostanza che affettano. Potremmo anche osservare che la quantità dimensiva in concreto non è poi tanto immobile quanto sembra, sia per gli aumenti e decrementi che spesso verifica in una stessa sostanza, sia specialmente per le qualità sensibili che dànno luogo alle alterazioni, e per il moto locale; ma vediamo piuttosto se nel moto e nel tempo intrinseco d'una cosa venga implicato simultaneamente e sotto lo stesso rispetto alcunchè di attuale e potenziale. E intendiamo parlare del moto in senso stretto e del tempo continuo; chè quanto agli atti vitali conoscitivi e appetitivi, i quali tendono a rinforzare l'abito e la potenza, anzichè a lasciarvi delle disposizioni privative [3], essi non offrono di per sè una speciale difficoltà nel passaggio e nella successione che segnano. Il moto dunque, quest'*atto di un ente in potenza* (o atto di un mobile, atto d'un-imperfetto, atto imperfetto) [4], è proprio vero che è contradittorio nella sua più intima realtà, e soprattutto quando si esamini nella necessaria duplicazione del soggetto di azione e di passione o nella continuità del tempo che accompagna il moto locale? Parlando A. dell'azione e passione, riconobbe sinceramente che, facendoci a studiarla, bisogna presto o tardi venire all'alternativa, o di ammettere due atti in uno stesso soggetto (nel paziente), o un solo atto

[1] V *Metaph.*, c. XV.
[2] X *Metaph.*, c. III.
[3] II *De Anima*, c. V; VII *Physic.*, c. III.
[4] III *Physic.*, c. III e segg.

in due soggetti (nell'agente e nel paziente). Poichè dunque la prima ipotesi gli parve inammissibile, avendo ogni cosa il suo proprio atto e non potendo insieme muoversi con due moti opposti, egli si attenne alla seconda, cui cercò di spiegare. Uno stesso moto è azione secondochè dice l'esser atto di un ente *in* un altro (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε ἐνέργειαν εἶναι) ed è passione secondochè dice l'esser atto di un ente *da* un altro (τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι). La differenza quindi non va ricercata nella precisa formalità dell'atto, ma nella diversità formale dei soggetti, dei quali uno sta all'altro come ciò che è in potenza sta a ciò che è in atto, come la potenza passiva sta alla potenza attiva. Nè per ciò si corre pericolo d'identificare il passivo con l'attivo: poichè anche la via che da Tebe va ad Atene e da Atene va a Tebe, è la stessa; ed è lo stesso l'intervallo di uno a due e di due ad uno, e l'inclinazione dell'acclive e del declive; eppure in concreto uno dei termini non è l'altro, nè numericamente, nè specificamente (τῷ εἴδει, τῷ εἶναι, τῷ λόγῳ). E in un modo analogo differiscono l'azione e la passione, benchè convengano astrattamente nello stesso genere di soggetto che è il moto. Questa è la spiegazione di A., pienamente d'accordo col resto del suo insegnamento sulla potenza attiva e passiva, che è il principio di una mutazione in un altro o da un altro, sulla somiglianza dei contrarî nel genere, sul primo ed ultimo stato della causalità finale; e via di seguito [1]. Ed è appunto questa spiegazione che in mano a molti evoluzionisti e idealisti vorrebbe essere un'arma potente contro l'interpretazione tradizionale degli scolastici, i quali andrebbero ragionevolmente ripetendo che nella trasmissione del moto l'atto è nella realtà concreta realmente diverso e solo logicamente lo stesso, per una identità che vi pone formalmente il pensiero riflesso, appoggiato alle analogie fondamentali dell'essere; laddove, dicono essi, il vero pensiero di A., non travisato a proprio piacimento, consiglierebbe di rovesciare la posizione, modificando all'uopo anche l'intelligenza del primo principio. Però via, questo è troppo, benchè del resto non ci arrivi nuovo, e risenta dell'antichissima controversia, se l'attivo e il passivo debbano essere simili o dissimili [2]. L'identità

[1] *Loc. cit.*; e II *De Generat.*, c. VII; V *Metaph.*, c. XII.
[2] I *De Generat.*, c. VII.

qui non è in concreto nè numerica, nè specifica, nè generica, finchè si resti nelle categorie dell'azione e passione, che hanno una primordiale diversità di genere, e finchè il loro atto si prenda in senso relativo, qual principio di forma; rimane dunque che sia analogica e faccia capo all'atto preso nel senso assoluto e astratto di forma e di perfezione, e doppiamente astratto, sia come di universale che prescinde dalla realtà singolare, sia come di forma che si prenda fuori del tutto concreto. In tal senso lo stesso atto sussistente è numericamente uno, ma di tale unità numerica che trascende la specie e il genere; non appena però si abbassi in soggetti che per analogia ne partecipano e alla lor volta ne fanno partecipazione ad altri, ben può dirsi che assuma una certa unità specifica o generica, dovuta (nel caso dei corpi) all'unità della materia, che è principio d'individuazione ai corpi e di simultanea passione agli agenti corporei univoci o non univoci dello stesso genere fisico [1]. Anche qui A. vide più a fondo di altri; e ben lontano dall'autorizzare l'opinione dell'unione attuale dei contrarî o contradittorî, cercò altra più solida base alla sua spiegazione.

Con lo stesso criterio si regolò nell'analisi che fece del tempo, senza nascondersi le due principali difficoltà ch'esso presenta [2]: come possano gl'istanti del tempo succedersi continuamente, in modo che nessuno di essi perisca quando ancora è o quando ormai non è più, e come la misurabilità del moto e con essa il tempo possa dirsi che esista realmente e formalmente fuori dell'intelletto misurante. Lo stesso istante, il momento stesso che passa, noi lo designiamo con verità qual termine di un passato che non è più e principio di un futuro che non sappiamo se sarà e certamente non è ancora; ma non per questo è insieme e non è sotto lo stesso rispetto. Poichè l'istante non è senza il tempo che è, nè il tempo senza l'istante; e noi sentiamo di poter cogliere a volo col pensiero l'ora puntuale del tempo ininterrotto, molto o poco che sia, lungo o breve, ma non mai propriamente veloce o tardo se non per antropomorfosi o per analogia di misura estrinseca [3]. Che se un intelletto par che si richieda oggettivamente per dare unità stabile

[1] Cfr. *loc. cit.*; e XII *Metaph.*, c. IV, V.
[2] IV *Physic.*, c. X, XIV.
[3] IV *Physic.*, c. XI e segg.

alla totalità successiva del tempo, come certo si richiede soggettivamente per apprenderlo, e per apprendere la ragionevolezza di saper, dove occorre, lasciare un bene particolare presente in vista della pienezza di un bene futuro [1]; ciò non significa che il tempo non sia ente reale o che non possa esistere realmente e formalmente fuori di chi lo pensa. Significa solo che esso non può, pena l'esistenza, esistere tutto insieme come un continuo permanente; nè può avere consisteuza formale di oggetto del pensiero altrimenti che visto sotto una luce di eternità o positiva o precisiva; e quest'ultima, che è quella a cui naturalmente noi ci riferiamo, implica l'infinita oggettiva potenzialità dell'anima [2].

Che anzi l'abilità stessa con cui A. fa giocare il primo principio nella difesa delle sue personali e non del tutto incensurabili opinioni, della necessaria eternità del moto e del tempo, può servirci d'occasione a meglio intendere il significato primitivo e fondamentale del principio nella mente del Filosofo. A dir vero non mancano testi i quali sembrano insinuare di quelle opinioni una più benigna o moderata interpretazione: come p. e. là dove [3] rigetta la generazione di una nuova sostanza senza nulla di preesistente e l'assoluto cominciamento della serie di tutte le generazioni; perchè vi dichiara espressamente che si rimette per una più completa trattazione alla filosofia prima, soprattutto per ciò che riguarda la dipendenza di ogni moto dal primo principio positivamente immobile, e non nasconde un certo rispetto umano di andar contro alla comune dei filosofi d'allora; nell'insieme poi della sua dottrina fa capire che egli, con l'esigere un tempo infinito, non crede di passare i limiti del diritto che ha il fisico all'infinito potenziale del moto in ambedue le direzioni, del passato e del futuro, o il matematico alla sua linea infinita. Ma supponiamo per un momento che abbia veramente ed assolutamente ammesso l'eternità necessaria del moto e del tempo; certamente era egli tanto lontano dal credere di allontanarsi con ciò dal principio di contradizione, che piuttosto intendeva di accostarvisi maggiormente. In natura la

[1] III *De Anima*, c. X.

[2] III *De Anima*, c. VI; IX *Metaph.*, c. X.

[3] I *De Generat.*, c. III: « τὸ ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι προϋπάρχοντος... καὶ τίς αἰτία τοῦ γένεσιν ἀεὶ εἶναι ».

generazione di una sostanza è per concomitanza corruzione di un'altra, e viceversa, nella potenzialità della stessa materia, venendo, attraverso il sordo lavorio di tendenze contrarie, la generazione dal non-ente, e la corruzione andando a terminare al non-ente; poichè dunque il non-ente non può esser ente e l'ente non può esser non-ente se non a causa del passaggio all'atto di ciò che è in potenza, e la potenza relativamente al mobile è anteriore all'atto, sebbene assolutamente sia l'atto anteriore alla potenza [1], la serie delle generazioni e corruzioni dovrà procedere senza principio nè fine, col tempo che l'accompagna. Questo fu o sarebbe stato in compendio il suo argomento. Se poi il tempo in sè stesso abbia avuto principio o possa aver fine, due, disse, sono le ipotesi escogitabili [2]: quella di Anassagora, di un principio assoluto del moto dopo un tempo infinito di quiete; e quella di Empedocle, di un principio del moto, relativo all'eterna vicenda del moto e della quiete in tempi finiti. Quale è la vera? A. si mostra un po' più inclinato verso l'ipotesi di Empedocle, ma infine risponde che nessuna delle due. Non la prima: perchè non assegna una ragione sufficiente del cominciamento avvenuto ora piuttosto che prima almeno da parte della natura e della materia presupposta. Ma neppure la seconda: perchè bisognerebbe provarla con qualche induzione o dimostrazione, e non soltanto asserirla o esigerla a titolo di assioma; tanto più che a prima vista l'esperienza sembra favorevole alla continuazione [3]. Anzi, dice A., se non vogliamo cadere nella contradizione di ammettere una mutazione anteriore alla prima, o di ammettere un momento libero da ogni riguardo al passato e al futuro, l'eternità del moto e del tempo diventa un necessario postulato [4]. Quindi vi deve essere anche una convertibilità fra ciò che è incorruttibile o ingenerabile e ciò che è eterno e perpetuo d'entrambe le parti [5]. Altrimenti, a suo giudizio, la stessa realtà infinite volte (ἀπειράκις) sarebbe passata e ripassata per le stesse costituzioni e dissoluzioni, e contro l'ipotesi

[1] Cfr. *loc. cit.*; e IX *Metaph.*, c. VIII.
[2] VIII *Physic.*, c. I.
[3] Cfr. *loc. cit.*; e I *Physic.*, c. I.
[4] VIII *Physic.*, c. I.
[5] I *De Caelo*, c. X.

della sua incorruttibilità, dovrebbe essere stata ordinata insieme e non ordinata (ἅμα τὸ αὐτὸ ἄτακτον καὶ τεταγμένον); ed una cosa eterna, non potendo incominciare ad essere se non in un istante della sua perpetua esistenza, verrebbe insieme ad essere e non essere in atto (ἅμα ἔσται καὶ οὐκ ἔσται κατ' ἐνέργειαν) [1]. La serie poi delle mutazioni procede in linea circolare e non in linea retta, perchè altrimenti essa e sarebbe già infinita in atto e ammetterebbe ancora d'essere aumentata con vere aggiunte: cosa che ripugna; mentre non ripugna una linea circolare di mutazioni, con ritorni parte individuali e numerici (nelle sostanze incorruttibili), parte specifici (nelle sostanze corruttibili), e sotto un cielo *ab aeterno* in moto continuo circolare uniforme, dentro un cerchio a dimensioni finite [2]. Nel qual cerchio, benchè veramente uno stesso corpo si muova insieme con lo stesso impeto da A verso A (τὸ ἐκ τοῦ A ἅμα εἰς τὸ A κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθεσιν); non. si ha tuttavia quella unione attuale di opposti contrarî che si avrebbe nel ritorno continuo sopra di una stessa retta in uno stesso punto. Ecco un abbozzo del mondo fisico di A., guardato alla luce del principio di contradizione: si potrà dissentire dalle sue ultime spiegazioni, e pensare che egli nel dedurle non abbia sempre bene applicata la verità del principio; ma non, che le abbia proposte per arbitraria vaghezza di simmetria, o che nel proporle dubitasse mai del vero e reale significato del principio a cui dovevano soddisfare.

Ora, dal mondo a Dio; che è l'altro opposto dell'esterno intelligibile, quello che sta al di sopra di noi, e veramente alle più alte vette della Metafisica. Il modo di arrivarvi per A. può ridursi schematicamente a questo: non è possibile una serie ordinata di mobili e di motori all'infinito, essendo inconvertibile la dipendenza del motore seguente dal precedente, del secondo dal primo. Perciò anche il fisico [3], se non vuole, per la inversione della serie, vedersi costretto a muoversi senza uno scopo determinato, deve finalmente ricorrere ad una prima inesauribile sorgente di energia, ad un primo motore immobile del mondo; molto più

[1] *Loc. cit.*, c. XII.
[2] VIII *Physic.*, c. VIII; II *De Generat.*, c. XI; XII *Metaph.*, c. VI.
[3] VIII *Physic.*, c. II, V, X.

il metafisico[1]: il quale dimostrerà inoltre che tal motore deve essere sommamente intelligente e spirituale, atto purissimo, pensiero sussistente di sè stesso (ἀρχὴ ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, ἐνέργεια οὖσα, νοήσεως νόησις), di sè stesso beatissimo e desiderio di ogni cosa, Dio[2]. E di tutto questo, perchè la realtà dell'universo non può aver per fondamento un «*può essere*»; perchè l'atto è assolutamente prima della potenza opposta all'atto, e non dopo nè insieme assolutamente, e da esso come da causa dipende il moto di questa; ora nessuna causa è causa senza la prima, nè una causa può esser prima senza un intelletto il cui pensiero s'identifichi soggettivamente e oggettivamente con la sua sostanza, e sia nel pieno senso della parola, atto purissimo, principio da cui dipende il cielo e la natura. Si potrà forse disputare se per A. il proprio modo di causalità del primo motore sia di finalità e di efficienza universalmente immediata (come tutto fa credere, almeno in germe), ovvero di finalità e di efficienza immediata rispetto ad alcuni enti e mediata rispetto ad altri; ma certamente è fuori di dubbio che quel sommo bene è ente assolutamente necessario e perciò principio (ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ὄν, καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή), con un taglio netto che tronca ogni processo all'infinito, e toglie ogni ombra di potenzialità e di non essere al primo ente (τὸ πρῶτον τῶν ὄντων). Chi poi si ostinasse a voler vedere in A. un mezzo empio, che sottrae allo sguardo di Dio le miserie di questo mondo (cosa per niente provata dal c. IX del l. XII della *Metafisica* e contradetta da molti altri testi), o a negargli una vera libertà di azione al di fuori (contro l'indipendenza certamente ammessa del primo potere attivo[3]), si ricordi prima quale fosse il punto di partenza per le conclusioni di A. in questa materia degli attributi divini; che cioè Iddio non lasci un momento d'intendere e gustare quanto v'ha di più divino e più degno, immobilmente per tutta l'eternità, non ridotta idealisticamente ad un attimo di esistenza, ma tale che abbracci e superi la durata e la successione del tempo.

Le altre determinazioni di A. intorno alle relazioni del mondo fisico con Dio, vanno forse ancor più soggette a critiche, la grande

[1] XII *Metaph.*, c. VI, e segg.
[2] XII *Metaph.*, c. VI e segg.
[3] IX *Metaph.*, c. V; XII *Metaph.*, c. VII.

importanza che vi attribuisce al sistema astronomico del suo tempo, al sole, alla luna, al circolo zodiacale, alle intelligenze motrici dei cieli gradatamente, potrà sembrare eccessiva e di teorie più ingegnose che vere, benchè peraltro scusabile nelle condizioni della scienza d'allora; ma rivelano ad ogni modo anch'esse l'intenzione di salvare una verità profonda, che si assegni meglio che si può una ragione sufficiente del *sempre altrimenti* (τοῦ ἀεὶ ἄλλως) di tutto l'universo [1], e non si faccia balzar fuori il cosmo dal caos o dalla notte. I suoi cieli incorruttibili, il suo mondo corruttibile sublunare, furon da lui aggiunti e sottoposti al primo eterno motore, affinchè così continui il mondo per la sua via senza mai venir meno. Poteva cavarsela, dirà taluno, in una maniera più semplice, ammettendo Iddio creatore nel senso più stretto della parola, che liberamente quando e come vuole produce indipendentemente da ogni altro quello che vuole. — Ma e chi ha provato ch'egli non abbia tenuto la creazione, di cui certamente aveva un qualche concetto, ed a cui conducono i suoi principî? che col parlare egli della necessaria eternità del mondo, non intendesse parlare di una creazione *ab aeterno*, se non del tutto libera, almeno spontanea e senz'altra necessità che quella di una convenienza morale e di bene onesto? Che se veramente negò la creazione e la produzione del mondo dal nulla, o la ridusse ad una prima formazione, ciò fu per la difficoltà ch'egli dovette credere insuperabile, di conciliare l'atto creativo con l'assoluta immutabilità del primo motore immobile [2]; e crediamo di poter asserire che non l'avrebbe negata, se altri gli avesse spiegato come il principio di contradizione, applicabile sempre e dovunque si abbia un nonnulla, lungi dal nulla soffrire per il fatto della creazione, sia invece messo al riparo dai colpi delle mezze misure di ammettere una mozione dell'atto che rifiuta la causalità dell'essere.

E ci pare che basti per concludere di nuovo il significato universalmente reale del primo principio. Per amor del vero e fuori di ogni pretesa di voler presentare un Aristotele che porti la speculazione in seno all'essenza di Dio nei riguardi della personalità,

[1] XII *Metaph.*, c. VI, VIII.
[2] VIII *Physic.*, c. I; XII *Metaph.*, c. X.

qui aggiungeremo soltanto una osservazione. Nel c. I e II del l. XIV ed ultimo della *Metafisica*, dove parla della natura delle prime cause delle cose secondo le altrui opinioni, troviamo che egli, al di là della relazione reale implicata nel fieri, e della relazione logica inerente agli oggetti riflessi di nostra conoscenza, si aderge ad esaminare la possibilità di molteplici relazioni reali in seno alle eterne sostanze, proposta dai Platonici pitagorizzanti. Non tratta ivi propriamente che di relazioni di enti elementari e disuguali ossia di principî contrarî; e dopo aver ribadito che il principio di tutte le cose non ammette niente di anteriore a sè, passa ad escludere che tali relazioni possano servir di base alla realtà. Poichè la relazione (τὸ πρός τι, l'ad aliquid, l'ad altro) è tra le categorie quella che meno di ogni altra è di per sè reale, tanto da avvicinarci al non-ente (μὴ ὄν καθ' αὑτό), e quindi altresì meno adatta per la moltiplicazione degli enti, sebbene la sola di per sè esente da ogni mutabilità. D'altra parte neppur può dirsi (*l. c.*, c. IV) che il principio assolutamente primo di ogni cosa sia lo stesso uno (τὸ ἕν), ossia il bene nella sua stessa autarchia identificato formalmente con l'uno; altrimenti la natura d'ogni moltitudine sarà il male, e male sarà lo stesso bene in potenza, con manifesta contradizione. Che se il Filosofo provocato dagli avversari si addentra qui alquanto per labirinti dove par che smarrisca la consueta sua precisione e sicurezza, chi non vorrà più che può scusarlo? Almeno gli resta certamente il merito di aver voluto e saputo sostenere che in ogni caso non si sottraesse un solo ente alla legge fondamentale di esclusa contradizione, che riguarda l'essere e l'essere reale prima che l'uno e qualsiasi altra proprietà dell'ente; e di avere in queste stesse più astruse disquisizioni affermato in nome della legge, che ciò che può non essere, ancorchè sempre sia, non è eterno [1].

Certamente egli vide o intravide che la relazione merita un riguardo speciale nello studio della contradizione da escludersi, ma anche di lì la volle esclusa.

ATTILIO MUNZI S. I.

(Seguita).

[1] XIV *Metaph.*, c. II.

RECENSIONES

A. SANDA. — **Moses und der Pentateuch** (Alttest. Abhandl. IX, 4-5). — Münster i. W., Aschendorff, 1924, in-8°, VIII-427 pag. Mk. 14.

Sitne admittenda et quibus limitibus definienda sit authentia Mosaica Pentateuchi, tritam quaestionem neque parum implexam aggressus est cl. A. et quaquaversus impigro labore pervestigavit. Quamquam de plurimis locis qui facessunt difficultatem, plena solutio tantum in commentario tradi potest, ex iis tamen Auctor nullum qui alicuius esset momenti, praetermittendum duxit quin de eo saltem indicaret suam sententiam.

Ut facilius iudicium feratur de operis valore, paucis exponemus rerum tractatarum seriem.

Fere exordiens A. principio criticorum: negandam esse mosaicam authentiam Pentateuchi nisi evidenter probetur, opponit, eodem iure dici posse: non esse approbandam theoriam quatuor fontium nisi apodicticis argumentis sit demonstrata. Quare ipse examini subicit argumenta singula qualia in theoria Graf-Wellhausen sunt proposita.

Praemittit autem, et rectissime, non solis argumentis linguisticis et historicis motos esse criticos ad theoriam suam effingendam, verum aliis quoque persuasionibus duci quae praeiudicia vocanda sunt: aestimant enim neque miracula esse posse, neque ordinem supernaturalem; monotheismum autem apud Hebraeos, ut apud quemvis populum, religionis esse gradum recentiorem ad quem accedi non potuit nisi post longam evolutionem. Profecto ex his iam sequi necesse est, fieri non potuisse ut Moyses scriberet Pentateuchum.

Ad argumenta autem criticorum transiens, quae ex lingua et stylo deducuntur, censet A. ad distinguenda inter se strata illa quae in Pentateucho inveniri dicuntur, sufficiens non praebere fundamentum. Neque rem evincunt congesti illi loci repetiti, obscuri, « duplicati » praesertim qui dicuntur; ii vero loci quos inter se oppositos denuntiant, saepe non recte intellecti sunt. Ceterum mirationem movent illi « Redactores » qui tam inepte egerunt ut vere inter se contradictoria, importunas repetitiones et vera « duplicata » induxerint.

Deinde diversas Pentateuchi partes examini subicit easque, in genere saltem, aetati mosaicae addicit.

a) De narrationibus iudicat: in *Gen* (c. 12-fin) posse fieri ut Moyses ipse haec capita scripserit; — in *Ex-Num.* autem probabilius esse ut ex iis quae Moyses sibi adnotaverat, redactor (verisimilius Iosue) historiam contexerit; — ex prioribus vero capitibus *Gen* (1-11), alia (1 et 10) ab ipso Moyse concepta esse, alia ex traditionibus variis, babylonicis (11, 1-9), armenis (fere cetera) collecta.

b) De legibus sic iudicat.

1. *Librum foederis* (*Ex.*, 21-23) ab aliis codicibus (Hammurabico, assyro, hittito) non pendentem, sed ad eamdem aetatem pertinentem, censet esse codicem quo in terra Gessen regebatur populus Israel, quemque Moyses paucis adiectis, nomine Dei iterum promulgavit.

2. *Codicem* quem vocaverunt *sacerdotalem* (P), critici saeculo quinto addixerunt. A. vero demonstrat, fieri non potuisse ut illa aetate codex P vel scriberetur vel promulgaretur. Plures enim in eo leges ad nihil tunc utiles congeruntur, quaedam vero desunt quae prorsus erant necessariae (de matrimoniis mixtis e. gr.). Ceterum demonstratur, plures ex legibus illius Codicis ante exsilium viguisse. Quodsi in libris historicis pauca de his reperiantur, animadvertendum est de aliis quoque taceri quae nobis explicanda viderentur. Verum est Ezechielem ad codicem P non respicere cum futuram Iudaicam societatem describit; sed neque ad Librum foederis neque ad Deuteronomium respicit, modo autem suo scribendi Ezechiel ostendit se novisse P.

Rationem positivam cur Moyses dicendus sit saltem in genere auctor illius codicis, putat Sanda hanc esse quod hae leges serie parum ordinata inter se consequuntur. Non explicatur, ait, hic defectus in ordinandis legibus si Redactor post Moysen proprio labore opus scripsit legislativum.

3. *Deuteronomii* tandem partem legislativam a Iosue scriptam esse putat dictante Moyse paulo antequam moreretur. De authentia mosaica huius codicis haec animadvertit. Status rerum politicus qui in toto Deuteronomio translucet, est ille qui aderat aetate mosaica. Amos, Osee et Isaias videntur Deuteronomium novisse. Quae contradictoria et inter se pugnantia dicuntur, omnia examini subiecta explicantur. Sane proprias formulas habet hic codex sed ratio est quia in tota hac parte Pentateuchi exhortantis munus assumpsit Moyses; occasione tamen data, aliis quoque formulis utitur quas in praecedentibus libris usurpat.

Adde discrimina quae inter hos tres codices vigent, explicari eo quod Liber foederis ad priorem statum populi Israel pertinet, Codex P

ad Israel circa Tabernaculum in deserto habitantem, Deuteronomium ad populum cum in eo esset ut ingrederetur in Palaestinam. Ceterum A. censet plures leges potuisse vel mutari vel addi post mortem Moysis.

Tandem quoniam asseverat Wellhausen de veritate suae theoriae historiam Israel ferre testimonium, ad argumenta principalia ex historia populi Israelitici desumpta sic respondet Sanda. Codex P non supponit iam esse in Palaestina unicum cultus locum; de Palaestina nihil edicit sed tantum de deserto. Deuteronomium autem de *unico* loco cultus verba non facit, verum generali formula praescribit ne quovis loco sacrificium offeratur sed tantum in loco (quocumque — ergo etiam in *pluribus* locis) « quem elegerit Dominus... ut ponat nomen suum ibi et habitet in eo ». Verba « de cunctis tribubus vestris » (*Dt.*, 12, 5) et « in una tribuum tuarum » (12, 14) postea adiecta sunt a propheta inspirato, probabiliter Isaia.

Capite X Auctor speciali modo tractat de quibusdam locis Pentateuchi ut sunt Iacobi benedictiones, canticum Moysi (*Ex.*, 15), vaticinium Balaam, cet. Tandem in capite XI historicas et geographicas explanationes tradit de quaestionibus nonnullis maioris momenti, de tribubus Israel, qua aetate Exodus evenerit, quo in monte lex data sit, et similibus.

De compositione Pentateuchi sic paucis videtur posse referri Auctoris sententia:

1° Maxima pars Pentateuchi ad aetatem Mosaicam pertinet. Etenim vel a Moyse ipso (*Gen.*) vel eo dictante a Iosue (lex *Deut.*) scripta est. Cetera a Iosue sunt conscripta.

2° Partes Iosue sic distinctius exhibentur. Historiam populi in deserto per 40 annos adnotaverat Moyses; leges autem loco suo, pro tempore quo promulgatae erant, in factorum serie inseruerat. His adnotationibus usus est Iosue ut *Ex.-Lev.-Num.* scriberet. Orationes Deuteronomicas postquam audiverat, ipse conscripsit. Addidit quae de morte Moysis in *Deut.* leguntur.

3° Etiam post mortem Iosue quaedam mutata vel addita sunt quae A. pag. 394-395 recenset: *Gen.*, 36, 31 sqq.; *Ex.*, 36-39; 40, 3-15; *Lev.*, 5, 17-19; 25, 39 sqq.; 27, 32 sq.; *Num.*, 4, 3; 7, 18 sq.; 15, 22-29; forsan cap. 28-29; multa in cap. 31 et 35, 16 sqq.; *Deut.*, 34 (32, 45-52) et 29, 29. Addit redactores certis locis textum non parum retractasse maxime ubi numeri inveniuntur et praesertim *Gen.*, 5 et 11; *Num.*, 1-3; 26; 31.

Ne iusto longior fiat recensio, principaliores tantum animadversiones proponemus.

Primo quidem laudandus profecto est Auctor quod huic quaestioni quae tanti est momenti, operam indefessam dederit et, non contentus quovis rerum examine, omnia documenta perscrutaverit. Hic enim labor est necessarius ut quis recte intelligat conditiones historicas in quibus vixit populus Israel. Huius autem laboris fructus praesertim in cap. IV exposuit A., ex quibus absque ulla iam dubitatione concludere potuit Pentateuchum probe concordem esse cum iis quae scimus de aetate mosaica. — Contra, in cap. VII, promulgationem Codicis sacerdotalis (P) saeculo quinto facile demonstrat confictam esse a criticis; eam enim, si perpendantur adiuncta, omni verisimilitudine carere.

Recte quoque de divisione fontium animadvertit nulla solida ratione niti illam divisionem quae ad hoc extremum pertingat ut versiculos et aliquando ipsas sententias inter fontes dividat. Quis enim sibi persuadebit quemquam hoc opus voluisse perficere quod recte « musivum » vocaveris? Quod si ad Diatessaron appellant, Diatessaron quatuor libros *inspiratos* in unum conflavit; num dicent JEDP fuisse libros inspiratos? et si inspirati non erant, quaenam fuit ratio cur hoc opus musivum fieret? — At Redactores id egerunt. Quaero: cur Redactores illi, corrigentes textum, semper opus suum imperfectum reliquerunt? E. gr. in narratione diluvii Redactor ille (Rp.) qui, 7, 3 et 9 « zakar u neqeba » induxit, cur alios locos non correxit? cur 7, 2 et 8 distinxit munda et immunda, numerum vero 7 tantum in versiculo 3° induxit?

Auctor ulterius procedit et censet nullam prorsus esse rationem cur textus Pentateuchi pluribus scriptoribus tribuatur [1]. Argumentum eius contra distinctionem fontium quod ex diversitate verborum et formularum petitur, R. P. Dhorme [2] dicit adversarios fictos aggredi; non sic esse concipiendam criticorum theoriam, ac si diceret auctorem P., e. gr., ita exclusive his vel illis verbis uti, ut apud alium nunquam reperiantur; potius proprium esse auctoris usum *praevalentem* dicendi formularum quas alii quoque aliquando saltem usurpent. Rectissima est animadversio; quae tamen confirmat quod antea animadvertebam, non posse — quod tam saepe critici fieri volunt — uno verbo vel una formula auctorem detegi.

[1] Notandum tamen est Auctorem (pag. 396) ei qui propter styli diversitatem in pluribus Pentateuchi partibus putaret diversos scriptores esse admittendos, concedere ut dicat Iosue redactorem usum esse pluribus adiutoribus.

[2] « Revue Biblique », 1925, pag. 308.

Quod si ad contradictiones, inconcinnitates, cetera, attendamus, A. solutiones vel antiquas, vel suas proprias proponit neque ullam difficultatem voluit praeterire, si quidem esset alicuius momenti, quin de ea responsum daret. Hic sane fieri non potuit ut omnia omnibus probarentur. Quaedam videntur revera non recte soluta. Liceat unum exemplum indicare. E cap. 2 *Gen.* exciduntur versiculi 5 et 6, quod excerpti e quodam carmine et in margine adscripti postea in textum intrusi esse dicantur. At non videntur sat firmae rationes allatae; aliqualem enim rhythmum non ita difficile inveneris, praesertim si, ut A. hic facit, tibi usurpaveris licentiam demendi unum alterumve verbum.

De sententia Auctoris, quod spectat ad Pentateuchi compositionem, haec videntur advertenda.

Seriem capitum et versiculorum qui ad redactores post aetatem mosaicam amandantur, quidam aestimabunt bene longam esse et facultatem factam ut alii quoque loci, modo critica probatio fiat, adiungi possint, videri nimiam.

Cum vero quaestioni « utrum salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes advenisse, uti: additamenta .., de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare », Commissio Biblica (D.-B., 2000) responderit: « Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio »; licebit sane Auctori ea proponere quae iuxta normas artis criticae ipse putat textui primitivo esse addita.

Aliud est de quo saltem dubium mihi videtur proponendum. A. dicit Iosue redactorem fuisse multarum partium Deuteronomii; immo in Ex. et Num. non tantum ad formam sed ad res ipsas ibi relatas pertigisse eius redactionis laborem; certo propter intimum cum Moyse commercium et propriam rerum et eventuum cognitionem Iosue eum fuisse cui liceret etiam res ipsas attingere; quousque autem et res et formam attigerit, non posse definiri (pag. 396). — Sequi videtur posse fieri ut verus auctor in multis partibus non Moyses dicendus sit sed Iosue. Hic utique dicitur interpretatus esse Moysis mentem, verum dicendus est ipse post mortem Moysis formam ultimam dedisse saltem pluribus Pentateuchi partibus iisque non minoris momenti. Quae theoria non videtur limitibus contineri quos statuit Commissio Biblica; cum littera saltem decreti non concordat.

Si nunc ad modum venimus quo gravem difficultatem solvit quae offenditur dum lex deuteronomica de loco cultus cum factis historicis comparantur, fatendum est nodum omnem prorsus solvi illa Auctoris

theoria qua dicit, secundum legem Deut. non statui *unicum* sanctuarium, verum licuisse sacrificia offerre *ubicumque* (etiam ergo in *pluribus* locis) Dominus nomen suum poneret...

Ut autem possit hanc theoriam proponere, debet e textu Deuteronomii expungere verba « de cunctis tribubus vestris » (12, 5) et « in una tribuum tuarum » (12, 14), quae postea adiecta esse censet. Id vero non videtur satis probari. Nam nulla est ratio ex manuscriptis. Quod autem non singulis in locis inveniatur illa restrictio ubi de loco cultus sermo fit, non videtur ratio sufficiens esse ut suspecta sit formula longior. Donec ergo aliis argumentis sententia fulciatur, non videtur theoria approbari posse. Ceterum factum narratum *Ios.*, 22 mea quidem sententia non potest ita intelligi (ut vult Auctor pag. 290-291) ut tribus transiordanicae, aedificato altari ad ripam Iordanis contra filios Israel (*Ios.*, 22, 11) ab aliis tribubus increpentur tantum quod fieri independentes voluerint sed ex ipsorum excusatione pluries repetita (vv. 23, 26, 28 et maxime 29) apparet agi de loco cultus qui supponitur in Israel unicus esse debere.

Haec utpote maioris momenti putavi proponenda esse, quo clarius apparerent et quae bona sunt atque probanda, et quae minus recte dicta videntur, de quibus propterea saltem dubitandum est. In theoria vero quae Pentateuchi compositionem vult explicare et rationem habere omnium et singularum difficultatum quae in sacris hisce libris inveniuntur, nemo mirabitur, praeter multa bona, quaedam occurrere quae emendanda videantur.

J. Ruwet S. I.

The Incarnation. Papers from the Summer School of Catholic Studies, held at Cambridge, July 25-31, 1925 edited by the Rev. Lattey S. I. — Cambridge, Heffer, 1926, in-12°, xv-216 pag. 1 gravure hors texte 756 d.

Le cinquième exercice du « Cours estival de théologie catholique » fondé à l'Université de Cambridge depuis 1921 est consacré au dogme central du Christianisme, l'Incarnation. Cette importante matière a été traitée de manière aussi complète que possible; nulle face du dogme offrant quelque intérêt n'a été omise et on peut dire que ces onze conférences sont une véritable histoire du dogme à travers les âges, depuis ses premiers linéaments reconnaissables chez les voyants d'Israël jusqu'aux théories rationalistes du 19e siècle sur la Kénose. En Théologie, la Mariologie est un appendice du « De Christo Redemptore »; il est dès lors naturel qu'une conférence, — c'est celle du Rév. Thomas Garde,

— fût consacrée à « Notre-Dame dans l'ancienne Eglise ». Sur les dix autres, trois concernent ce qu'on peut appeler la préparation providentielle du dogme: l'attente messianique dans l'ancien Testament (Rev. Patrick Boylan); préparation du monde juif (Rev. J. P. Arendzen) et de la gentilité (Rev. C. C. Martindale, S. I.). Viennent ensuite trois leçons sur les fondements scripturaires du dogme: les synoptiques (Rev. Hugh Pope, O. P.), l'évangile Johannique (Rev. C. C. Martindale, S. I.), Saint Paul (Rev. C. Lattey, S. I.). La contribution du P. Lattey est une des plus précieuses du volume. Avec Lightfoot, le P. Lattey, dans le célèbre passage de l'épître aux Philippiens, II, 1-11, donne au substantif ἁρπαγμός (rapina) le sens passif: le Verbe s'incarnant n'a pas jugé que la nature divine fût « ein festzuhaltendes Gut ». La période patristique et conciliaire du dogme est traitée par le Rév. Chanoine Myers, la scolastique par le Rév. P. M. de la Taille, S. I. Plus longues, ces deux conférences se divisent chacune en trois parties. Les deux derniers « papers » entretiennent le lecteur des théories Kénotiques (Rev. R. A. Knox) et de la critique rationaliste (Rév. Richard Downey). Ils sont certainement la partie la plus vivante du volume parce qu'ils en sont la partie la plus actuelle et la plus combative. Le R. A. Knox ne déteste pas un grain d'humour dans les sujets les plus graves.

Cet ensemble de leçons sur l'Incarnation est d'une lecture instructive et agréable, malgré la prépondérance du point de vue apologétique chez la majorité des conférenciers. La Science catholique y fait bonne figure en face de la critique rationaliste du dogme; elle montre à sa rivale qu'elle a appris à manier à son avantage ses armes ordinaires, l'histoire, la psychologie, la critique des textes.

Sans être un traité proprement dit, le recueil vaut mieux que maint « De Verbo Incarnato ». François Jansen, S. I.

I. P. VERHAAR. — **Tractatus de sacramentis.** II. *Paenitentia, Extrema Unctio, Ordo.* Quem praesertim ex annotationibus G. Van Noort olim S. Theol. Professoris in seminario Harmundano, concinnavit. — Hilversum in Hollandia, Brand, 1926, in 8°, 176 pag. Fl. 3.

Cum cl. van Noort non scripserit integrum de sacramentis tractatum, sed tantum de sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione et eucharistia, his nunc adduntur quae pertinent ad paenitentiam, extremam unctionem et ordinem. Deest igitur ad totam materiam complendam, tractatus de matrimonio.

Ut cl. auctor indicat in ipso titulo operis, ad conscribendos praedictos tractatus usus est praesertim annotationibus van Noort, quod ad commendationem operis dictum sit; omnes enim norunt quam accurate et clare scripserit hic theologus.

Eo ipso quod 176 paginis de tribus sacramentis agatur, patet cl. auctorem brevitati studere voluisse. Hinc in sacramento paenitentiae quaestiones historicae omittuntur, ipsae etiam quaestiones dogmaticae brevissime perstringuntur, ita ut aliquando affirmationibus procedatur potius quam argumentis. Sic ex. gr. ubi auctor probare vult indolem iuridicam sacramenti paenitentiae (n. 19), vera demonstratio desiderari videtur. Habentur tamen indicata ea omnia quae sufficere possunt ad adolescentes in seminariis instituendos.

Quaedam parvula notare liceat. Primum est quod ait cl. auctor (pag. 29, nota 2), non sibi placere distinctionem contritionis appretiative summae in eam quae talis sit absolute, aliamque secundum quid. Ut ipse admittit paulo inferius (pag. 40), « attritio, ex timore gehennae simpliciter servili concepta, est dispositio sufficiens ad iustificationem in sacramento paenitentiae ». Iamvero evidens esse videtur eum, qui ex tali motivo atteritur, non posse dicere vi ipsius: nollem peccare, etiamsi infernus non esset (cf. Billot in loco ab auctore citato; de San, *de paenit.*, n. 668, 669; Palmieri, *de paenitentia*, thes. 28, III; Suarez, disp. 3, sect. 9 et dist. 5, sect. 1, n. 11). Ergo supra hanc contritionem ex metu (quae tamen ad mentem auctoris est aliqua vera ratione appretiative summa) admittenda est alia perfectior, cuius motivum se porrigit ad excludendum peccatum, etiam in hypothesi inferni non exsistentis.

Alterum est quod dicitur pag. 86 (n. 127), ex eo quod in ministro sacramenti paenitentiae requiratur iurisdictio ad validam absolutionem, requiri etiam *fidem*. « Haeretici enim et schismatici publici, praeter casum extremae necessitatis aut erroris communis, nullam iurisdictionem ab Ecclesia habent ». Sic cl. auctor. Iamvero, potest aliquis amittere fidem quin sit haereticus *sensu canonico stricto;* ideoque iurisdictio non amittitur quolibet peccato contra fidem, sed eo qui requiritur ad constituendam haeresim ad sensum can. 1325, § 2. Nec dubito quin res hoc sensu intelligatur a cl. auctore, etiamsi verba aliud significare videantur.

G. Huarte S. I.

MONS. GIACOMO SINIBALDI, VESCOVO TITOLARE DI TIBERIADE, SEGRETARIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITÀ DEGLI STUDI. — **Il Cuore della Madre di amore.** — Roma, Tip. poliglotta « Sacro Cuore di Maria », 1925, in-12°, 450 pag. L. 15.

Pietas ad omnia utilis! Questo detto apostolico trova nuova conferma nella notevole produzione letterario-scientifica dell'Eccm̃o Autore; giacchè il presente volume, come quello precedente sul Regno del S. Cuore di Gesù, tutto ispirato alla più profonda pietà cristiana, ci mostra in questa stessa pietà la fonte luminosa di tanta dottrina quanta in queste sue opere e nelle altre di maggior lena va egli spargendo a piene mani, alla maggior gloria di Dio, e alla salute delle anime.

Nel nuovo suo libro l'Autore ci dà come un sostanzioso riepilogo della teologia mariana, compendiata in questi cinque piuttosto trattatelli che capitoli: — Maria è Madre — Maria è Madre di amore — Maria è Madre per il suo Cuore — Qual'è l'ufficio della Madre di amore — Che cosa domanda la Madre di amore. — La materia vi è copiosa, anche con opportuna erudizione moderna, sicchè può prestarsi a pie letture e meditazioni a pascolo dell'anima cristiana, come pure a trarne svariati concetti per le predicazioni mariane, senza pericolo di fuorviare in vuote declamazioni od in misticismi inconcludenti. — Consiglieremmo anzi alle Congregazioni Mariane ed alle pie Associazioni analoghe di scegliere questo volume per leggerlo a tratti, come si suole di altre pie pubblicazioni, all'inizio delle loro adunanze: — a poco a poco la formazione auspicata dei loro membri alla divozione alla Madonna diverrebbe, colla grazia di Dio, un fatto compiuto, e sarebbe devozione soda, illuminata, efficace trasformatrice della vita intera, sino a divenire celeste ispiratrice delle singole opere, dalle più semplici alle più eroiche.

E per il profondo desiderio che abbiamo che *il Cuore della Madre di amore* Maria SS. sia meglio conosciuto ed universalmente amato, onorato, secondato nei suoi desiderî, auguriamo che molti possano esperimentare in sè stessi i frutti abbondanti della lettura di questo volume, quali per sè attestava l'Em̃o Card. Galli, così scrivendo all'Autore: — « Ella ha fatto opera di cui tutti i figli amorosi di Maria Santissima Le debbano essere altamente grati; quanto a me, Monsignore venerato, me Le dichiaro tenutissimo, perchè, bramando di diventare sempre più fervorosamente devoto alla Madre Celeste, trovo un opportuno pascolo a questa bella devozione, tanto doverosa e tanto neces-

saria, nella lettura del Suo libro, dove con grande unzione e insieme con precisione scientifica si espone quanto la teologia dommatica e mistica ci sa dire del Cuore purissimo della Vergine Madre ».

G. Monetti S. I.

BERNHARD van ACKEN S. I. — **Leitfaden des Ordenslebens für Laienbrüder.** — Paderborn, Schöningh, 1927, in-16°, x-184 pag., religatum Mk. 4,20.

In brevi praefatione, cl. auctor occasionem et intentionem libri sui nobis narrat. Occasio fuit *Catechismus vitae religiosae pro Sororibus*, a b. m. P. Aug. Arndt conscriptus, qui excitavit desiderium de simili opere pro fratribus laicis Ordinum et Congregationum religiosarum. Cum ipse P. Arndt morte praepeditus esset, editor rogavit R. P. van Acken, ut ipse opus perficeret ad quod perficiendum tum scientia sua tum experientia quam, ut Praefectus spiritus magni Fratrum Instituti per plures annos acquisivit, peculiariter idoneus demonstrabatur. Exstat quidem germanice optimus liber P. Guil. von Festenberg-Packisch, cui titulus *Geistlicher Führer für Laienbrüder religiöser Genossenschaften* (Director spiritualis pro Fratribus laicis associationum religiosarum). Sed opus istud potius asceticam conformationem intendit, dum R. P. van Acken clare et breviter exhibere proponit quidquid e iure canonico Fratribus laicis cognitu utile futurum esse videatur.

Opus dividitur in quinque partes: Status religiosus et religiosa vocatio. — Vita religiosa. — Regimen et administratio. — Sepultura. — Egressus. — Observes, ipsa ista rerum distributione insinuari non mortem esse in vita religiosa timendam; neque per eam abrumpi vinculum fraternitatis quod per solum discessum dissolvitur. Formam catechismi imitatus, auctor interrogationibus et responsionibus omnia concludit. Eo praeterea typorum genere et varietate opus scriptum est, ut omnia facillime legantur et attentio ad principalia advocetur. Hactenus quae nuntium libri et eius figuram seu formam exteriorem spectant.

Quid iam de ipsa substantia dicendum erit? — Fratribus laicis promittebatur summarium iuris canonici ad eorum usum. Verum auctor multo plus praestitit quam promiserat. Exponit sane, et quidem maxima cura, quaecumque de iure canonico ad fratres aliquo modo pertinent. Sed praeterea corpus istud, de se aridum et exanime, mirifice novit spiritus vivificare.

Itaque, in isto vere pretiosissimo opere obtinemus simul: 1. Methodicam expositionem iuris canonici quae non minus Superioribus quam

subditis laicis utilis futura probatur; idque etiam cum declaratione rerum quae vel dubiae sint vel obscurae aestimari possint. — 2. Rationem propter quam istae leges conditae sint, ita ut subditi bene affecti evadant ad ea quae observanda ipsis sunt et ad Ecclesiam quae leges condidit. — 3. Morale compendium quo, pro fratrum conscientia, explicantur obligationes sui status religiosi, praeprimis votorum, Constitutionum et aliarum praescriptionum quae ad ipsos voce vel scripto diriguntur. — 4. Consilia ascetica de aestimanda vocatione religiosa, de votis, de meditatione, de examine conscientiae, de assistentia Missae, de confessione et s. communione, de visitando Sanctissimo, de recitandis horis B. M. V. eiusque Rosario. — 5. Monita prudentialia de casibus qui animum perplexum tenere possint: quid, v. g. agendum sit si Superior consilium det abeundi; quomodo iuvandus sit acatholicus infirmus in periculo mortis.

Qui sic attente lustraverit quae libro isto proponuntur, non potest non mirari artem qua tam multa possint tam ordinate, tam dilucide, tam complete exiguo volumine quod potius libellum quam librum vocaveris, contineri. Nec meritum praetereas indicis alphabetici, etiam studiose confecti. Opus istud pro fratribus religionum est verus thesaurus, unde eorum intellectus pascatur et simul nutriatur affectus. Religionibus praeparat socios probe instructos de officiis suis, de colendis virtutibus et simul pios et hilares. Quantum commendandum, late diffundendum, et in varias linguas vertendum huiusmodi librum iudicemus, superfluum est dicere. Spargatur semen quod centuplum afferet. A. Vermeersch, S. I.

J. MARECHAL S. J. — **Le point de départ de la métaphysique.** *Leçons sur le développement historique du problème de la connaissance.* Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique.* — Louvain, « Museum Lessianum »; Paris, Alcan, 1926, in-8°, xxiii-481 pag. Fr. 25.

Le regretté P. Gény a, dans le « Gregorianum » de 1923 (pag. 303, 305 et 631), rendu compte des trois premiers cahiers du P. Maréchal. C'est du cinquième, paru avant le quatrième, et central dans cette œuvre de si large envergure, que nous avons à traiter. En manière d'avant-propos destiné à prévenir toute vaine crainte, l'auteur rappelle qu'il ne s'agit aucunement « de rouvrir... la décevante *quaestio de ponte* » (VIII), mais seulement de montrer que le réalisme métaphysique satisfait aux exigences critiques « fussent elles, en soi, exagé-

rées ou arbitraires ». « Notre volume, écrit le P. M., proposera donc, à l'appui du réalisme métaphysique, une double démonstration, l'une principalement doctrinale, l'autre principalement polémique. La première partant du réalisme fondamental de la connaissance intellectuelle, tant directe que réfléchie (Livre II, Sect. I), traitera la connaissance elle-même comme un ensemble de relations ontologiques entre sujet et objet, et trouvera, dans ces relations ontologiques, la caractéristique logique de nos diverses facultés (Livre II, Sect. II et III). La seconde (Livre III), côtoyant d'abord le kantisme pour le mieux dépasser, aura pour point d'arrivée cette même thèse de la valeur ontologique de l'intelligence qui constituait le point de départ de la première démonstration » (IX).

Avant de s'engager dans la première voie, et d'y cheminer longuement à la suite de S. Thomas, le P. M. interprète l'attitude critique initiale du saint docteur. Doute méthodique, plus négatif et expectant que positif, mais universel; ou plutôt, mise en question générale de la vérité (38-40), voilà, pense-t-il, comment elle se peut exprimer. Y a-t-il du vrai? Oui, car toute pensée pose l'être, tout vouloir aussi. C'est en vertu du premier principe, celui d'identité, qu'elle le pose, car si au lieu d'atteindre l'absolu elle se trouvait murée en ses propres états subjectifs, tous ses jugements seraient vrais au même titre, même les plus opposés entre eux, les contradictoires, vrais d'une vérité essentiellement fugace et inconsistante. Il n'y aurait plus alors de nécessaire identité. Tout objet d'intelligence revêt, comme tel, une relation nécessaire à l'absolu de l'être, le contingent pur est fiction verbale tout comme le pur néant ou l'absolue volonté (41-51). L'affirmation ontologique est ainsi « *condition a priori de possibilité de tout objet dans la conscience* » (52). Nous avons là un point de départ tout ensemble thomiste et critique, mais, S. Thomas ne s'étant guère attardé à ces préliminaires critiques, le P. M., pour lui rester fidèle, pénètre d'emblée dans sa métaphysique réaliste (54-384).

C'est par une minutieuse analyse de la connaissance objective, qu'il procède (54-222). Son but n'est pas précisément de recommencer un travail fait par d'autres (VII), mais de préparer le lecteur à entrer, comme de plain-pied, dans la troisième Section, beaucoup plus personnelle, qui s'attache à la *Déduction de l'affirmation ontologique.* Alors seulement pourra-t-il bien comprendre la suite serrée des propositions où se formule, transposée sur le mode transcendental, la critique thomiste de la connaissance (Livre III, 385-437). Analyser la connaissance objective, c'est analyser le seul acte de connaissance qui se pré-

sente à la conscience comme objectif et à l'état pur, le jugement vrai. « Le jugement, voilà le véritable centre d'observation de notre psychologie humaine, comme il est aussi la donnée centrale de notre critique humaine de la connaissance » (78). Il ne suffit pas, pour qu'il y ait connaissance objective, que la forme de l'objet soit assimilée par le sujet, il faut encore que cette forme lui apparaisse comme étrangère (70). Or cet indice d'objectivité ne se trouve entièrement contenu que dans le jugement vrai. Car en lui seul, qu'il soit simplement vécu ou proprement réfléchi, l'intelligence affirme ou nie, pose ou rejette sa conformité avec l'objet, « fait prendre conscience de l'objet comme objet » (77, 78). Attachons-nous donc au seul jugement. Unité d'une diversité (79), il comprend matière et forme; matière ou concepts du sujet et du prédicat, forme ou synthèse et affirmation. Le concept, à son tour, se dédouble en matière et forme, c'est-à-dire en éléments d'ordre sensible et en éléments intellectuels.

Que suppose l'acte sensitif? Une puissance réceptive d'influences externes, puissance organique, étendue et mouvante. Intersection inconsciente de l'objet et du sujet, la sensation est relative à l'un et à l'autre, mais ne se révèle, ni comme objective, ni comme subjective. Son objet formel, « exterius immutativum », n'est point l'essence des réalités matérielles, pas davantage la nature intime des accidents matériels, mais le seul phénomène. Définissant, selon S. Thomas, « un degré de cognoscibilité de l'objet connaissable et un mode de connaissance du sujet cognitif » (99), tout objet formel implique par là même une double prédisposition formelle, l'une objective, l'autre subjective. Dans le cas de la sensation, la prédisposition formelle sera, pour le sensible comme pour le sens, une étendue et une mutabilité concrètes. Par là seulement se réalisent et se peuvent réaliser, dans la perception sensible, deux caractères propres à la connaissance, affinité et différence entre sujet et objet. Pour l'affinité, cela saute aux yeux, pour la différence, cela est vrai aussi, car l'étendue et le mouvement continus, en termes kantiens, « l'espace et le temps *séparent* autant qu'ils *unissent* » (115). « N'est-ce pas le propre d'un point dans l'espace de se continuer par un point voisin sans se confondre avec lui? et le propre d'un moment du temps, n'est-ce point de s'écouler vers le moment suivant sans néanmoins coïncider avec lui? Partout où il y a représentation spatiale et temporelle, chaque élément discernable en appelle d'autres et se prolonge en eux: l'un ne subsiste qu'enchaîné à l'autre, l'un ne se pose qu'en fonction de l'autre » (115). « L'attitude du sujet sensitif, en tant que sujet spatial, doit être, primitive-

ment et par nécessité à priori, extériorisante... Quoique le sens externe ne perçoive pas sa propre relativité *ad extra*, il perçoit directement son objet dans la perspective de cette relation d'extériorité... La sensation est donc... faiblement objective... faiblement subjective... le sujet ne s'y atteint vraiment que selon cette superficie de lui-même, qui est aussi celle des objets: « sensus haeret in superficie rerum » (116-117). Il résulte de cette analyse que « l'objectivité du sens, loin d'être offusquée par l'à priori quantitatif de la faculté sensible..., est au contraire logiquement exigée et psychologiquement procurée par lui » (117).

Au moment même où elle se produit, la sensation s'insère en de multiples réseaux sensitifs, mais il lui est impossible de se hausser jamais jusqu'au concept car, issu de l'âme seule, ce dernier est d'ordre suprasensible. « L'activité intellectuelle n'est pas seulement à priori, elle est spontanée » (125). Spontanéité, d'ailleurs, où entre de la passivité. Comment sortir de cette passivité? Par l'action de l'image sentie ou de l'objet lui-même? Non. De Dieu? Non plus, car c'en serait fait de toute sérieuse recherche philosophique s'il était loisible de substituer aux influences créées l'influence créatrice. Il faut donc qu'il y ait dans l'intelligence une force qui puisse, conformément au contenu représentatif de l'image, agir sur l'intelligence; il faut un intellect agent immanent à chaque individu humain. Activité inconsciente, antérieure à la possession actuelle des premiers principes, qui ne contient pas en soi les formes intelligibles « dont l'intellect-possible sera revêtu sous son influence » (130), l'intellect agent est à posteriori quant à sa matière, à priori quant à sa forme. Et quelle est cette forme? Une forme d'universalité, car, sans altérer en rien l'image sensitive, et en vertu de son essence spirituelle, il fait, sans le savoir, apparaître à l'intellect-possible l'intelligible dégagé de sa gangue de matière, l'intelligible abstrait ou en acte. Dès que la synthèse imaginative pénètre dans la zone d'influence de l'intellect actif, sans au reste exercer sur lui aucune action excitatrice, ce dernier opère, non sur elle, mais d'après elle, dans l'intellect passif. Il y opère une espèce impresse, ou ressemblance formellement intelligible de l'objet. Ainsi travaillé et fécondé, cet intellect réagit, et en réagissant, s'exprime sur le mode abstrait l'objet sensible. C'est le verbe mental. La forme abstraite et universelle, que ce verbe exprime à l'esprit, n'est d'abord reliée à l'objet que de façon pour ainsi dire matérielle et sans qu'il en apparaisse rien à la conscience. Cette liaison se révèle en vertu d'une réflexion régressive, d'ailleurs automatique, de l'intelli-

gence sur l'image médiatrice, « conversio in phantasma ». C'est ainsi que s'objective, par l'intermédiaire de l'image, la forme abstraite; elle s'objective en se référant à l'objet senti lui-même et à « l'unité objective suprême de l'intelligence », l'être absolu de Dieu » (176). Référence double et simultanée; l'une, *explicite,* à l'objet senti comme tel; « la forme intelligible, écrit M., ne s'objective qu'en se « concrétant » à travers le phantasme dans la matière; elle revêt ainsi, au sein de nos représentations, le mode imparfait et diffus de subsistance qui convient aux objets matériels... l'inhésion à un... suppositum indéfiniment multipliable » (209-210); l'autre, *implicite,* non plus à un degré d'intelligible et d'être, mais au suprême intelligible, qui est aussi et par là même le souverain être, Dieu.

Cette double référence constitue le jugement adéquat, c'est-à-dire le jugement envisagé comme synthèse et comme affirmation absolue. Il n'est une synthèse que parce qu'il est une affirmation, et il n'est une affirmation que dans la mesure où il confère une satisfaction partielle à notre essentiel désir de vérité. Satisfaction partielle, disons-nous, car « le repos dans une affirmation particulière ne saurait être total, puisqu'il n'égale pas la fin dernière de l'intelligence... L'affirmation... est, à la fois, aboutissement d'une exigence antérieure et point de départ d'une exigence nouvelle; acquisition « formelle » et valeur d'« action » possible; bref, apaisement partiel et rebondissement immédiat du désir même qui fait le fond de notre nature intellective, le désir obscur et insatiable de l'Être. Faut-il ajouter que la double finalité, antécédente et conséquente, de l'affirmation rend compte — nous démontrerons plus loin, qu'elle *seule* le peut (voir Section III) — de cette propriété exclusive que possède le jugement, de faire naître en notre entendement le rapport de vérité logique, la connaissance au moins implicite de l'objet *comme objet.* En effet, une forme représentative déjà assimilée et unifiée dans un sujet, doit de plus, pour revêtir le caractère d'objet, s'opposer en quelque façon au sujet. Or, nous venons de le rappeler, une forme, captée par un « devenir », s'y insère, à la fois et indivisément, comme un bien possédé et comme un bien encore désirable, comme *Forme* et comme *Fin.* Elle y jouira donc simultanément des propriétés logiques d'une forme et des propriétés logiques d'une fin; c'est-à-dire que, sans laisser d'être immanente au sujet actif, elle s'opposera à lui comme le but s'oppose à la tendance. Car on n'acquiert, ni ne poursuit, ce que l'on est ou ce que l'on a. Si la faculté (dans laquelle la forme représentée se trouve ainsi à l'état d'indivision entre deux phases successives d'un

même devenir) est spirituelle, capable de réflexion complète, les propriétés dynamiques de la représentation — et par conséquent, son opposition au sujet — pourront se traduire directement ou indirectement dans la conscience. N'est-ce point là exactement le mécanisme de l'affirmation? et n'est-ce point en vertu de ce mécanisme qu'elle est nécessairement « objectivante »? Considérée comme un moment dans l'ascension de l'intelligence vers la possession finale du « vrai » absolu, qui est le « bien » de l'esprit, elle projette implicitement (« exercite ») les données particulières dans la perspective de cette Fin dernière, et par là même les *objective* devant le sujet. Mais allons plus loin: si l'affirmation n'objective les données partielles qu'en les projetant dans la perspective de la Fin dernière, ne tiendrions-nous pas, dans cette relation dynamique, le moyen terme qui nous manquait pour passer de la connaissance des objets finis à celle de l'*Être infini*. Car l'affirmation... devient une *anticipation transcendante*. Grâce à elle, la relation trascendantale des objets à l'Être, posée implicitement dans la connaissance directe, pourra se révéler indubitablement à la réflexion... « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito » (*Verit.*, 22, 2 ad 1)... Le terme transcendant de la relation analogique, qui constitue, devant notre esprit, tout objet comme objet... est donc empreint, d'une manière ou d'une autre, dans notre conscience actuelle: il y est implicite, tout le problème se réduit à savoir l'en dégager; et certes, beaucoup d'intelligences humaines échouent dans cette entreprise analytique » (229-230).

Nous avons tenu à citer cette page, essentielle dans l'interprétation que le P. M. propose du thomisme. Elle est parmi les plus denses de ce cinquième Cahier. Mais il reste à établir que le terme transcendant où s'oriente l'obscure propulsion qui soutient nos affirmations n'est pas seulement un Idéal subjectivement postulé, qu'il est, comme le veut S. Thomas, « une Réalité absolue *objectivement* nécessaire » (230); bref, il reste à réussir la *Déduction de l'affirmation ontologique* (Section III, pag. 231-384).

Si les objets, moi ou non-moi, étaient représentés à notre esprit, dans leur réalité concrète, si nous en avions l'*intuition intellectuelle*, cette intuition fût-elle inadéquate, comme c'est le cas pour les anges, il n'y aurait pas de problème relatif à l'objectivation, pas de problème critique fondamental. Car, alors, l'indice d'objectivité se trouverait expliqué par le fait même qu'il serait donné. Mais, ne cesse de répéter le P. M., Kant a raison sur ce point, il n'y a pour nous,

dans l'état présent d'union de l'âme et du corps, d'autre intuition que les perceptions d'ordre sensitif. L'œil de notre intelligence ne s'ouvre aucunement sur l'actualité concrète des êtres, pas même de son propre être, du moins dans nos actes directs d'intellection ; il vise et atteint des essences ou formes abstraites, des *quiddités*, rien de plus. Mais s'ils ne sont pas perçus par nous, les objets intelligibles sont affirmés et d'une affirmation absolue. Ils sont affirmés, dans la mesure même où ils sont, de leur degré d'être, et, puisque tout degré d'être implique, comme raison suffisante, la Réalité suprême, cette affirmation les réfère implicitement à Dieu. Les objets directs de nos concepts ne sont affirmables, ou objectifs, que moyennant référence implicite à la matière concrète et à l'Acte pur (252). Les degrés de l'affirmation suivent, de la matière à l'Acte, les degrés ascendants de l'être (253). L'affirmation absolue, ainsi comprise, est pour nous, esprits discursifs, le substitut mental de l'intuition intellectuelle (261). Par elle, le donné intellectuellement conçu est irrésistiblement et définitivement *objectivé*.

Mais est-il réellement *objectif*? Oui, répond le P. Maréchal, du moins s'il n'est objectivé qu'au titre de fin, car, étant d'ordre pratique, la fin est d'ordre réel (262). Or il n'est objectivé qu'au titre de fin, en tant qu'il attire à l'acte l'intelligence et satisfait partiellement sa naturelle tendance au vrai. Mais comment l'objet intellectuellement conçu peut-il ainsi attirer notre esprit et le contraindre à l'acte? Comment peut-il, au moins partiellement, le satisfaire? En tant que matériel, que limité? Non, car l'objet formel de notre esprit étant l'être transcendantal, aucune catégorie limitée ne peut, comme telle, le déterminer à l'acte. Seule y pourra suffire une forme d'être, capable par son ampleur réelle, de fonder l'universalité transcendantale de notre concept objectif d'être comme tel, une forme d'être positivement illimitée, l'acte d'être subsistant par essence, Dieu. Ce n'est donc pas en tant que limitées, mais seulement en tant que positives participations de l'Etre même, que les diverses formes d'être contribuent aux réalisations progressives de notre tendance au vrai. « Puisque l'objet formel d'une tendance mesure l'ampleur de la fin où s'oriente cette tendance, nous savons donc que la fin dernière et saturante de l'intelligence doit être une réalité affranchie de toute détermination limitative, autrement dit, doit être un objet transcendant, un *Infini subsistant* » (306). La fin dernière de notre devenir intellectuel se trouve inscrite et comme anticipée dans la forme naturelle de ce devenir. Dieu est cette fin dernière. Et c'est le désir de le conquérir et de le posséder qui nous meut à tout étudier et à tout comprendre,

qui nous meut aux synthèses et aux affirmations du jugement, qui déclenche nos objectivations intellectuelles, qui explique leur réelle objectivité. Les formes conçues en notre intelligence sont pour elle des biens partiels, des fins intermédiaires; le principe de leur réalité objective et de leur absolue valeur n'est pas en elles-mêmes mais en Dieu, leur suprême cause efficiente, exemplaire et finale. « L'homme tend donc à Dieu, sa fin dernière, non pas d'une manière quelconque, mais « objectivement », selon le mode propre de l'intelligence et de la volonté. La béatitude parfaite doit consister pour lui dans la saturation de ses facultés supérieures par Dieu... C'est-à-dire que notre intelligence aspire à posséder directement ou indirectement Dieu lui-même, comme sa propre forme intentionnelle; et que notre volonté, arrivée au terme de ses appétitions, doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu » (308-309). Nous désirons, d'un désir de nature, posséder Dieu. Mais comment? Par intuition immediate (309-316). Et c'est à cette « fin absolument dernière » que sont rapportées nos représentations intellectuelles « durant la phase dynamique et implicite de la connaissance objective » (316). On s'attendrait ici à cette conclusion: donc la vision intuitive doit être, mais le P. M. conclut simplement: donc elle peut être (315).

Que devient, dans cette déduction nouvelle de l'affirmation métaphysique, le critère classique de l'évidence objective? Il subsiste, mais transposé. Il est vrai que l'évidence objective, au sens du réalisme modéré, n'est pas livrée dans la représentation comme telle, celle-ci ne révélant que des *quiddités*, non des réalités concrètes, mais elle l'est dans une relation extrareprésentative » (361), postulée par le contenu même de nos jugements dits évidents, relation d'absolue affirmabilité (383).

Après avoir laborieusement construit une théorie de la connaissance dans le cadre de la métaphysique thomiste, le P. Maréchal tente de transposer cette théorie sur le mode « transcendantal », de substituer au point de vue dogmatique le point de vue critique. « Si nous pouvions, écrit-il, conduire à bon terme notre raisonnement, à partir des éléments initiaux acceptés par l'Idéalisme transcendantal même, et sans introduire jamais dans la chaîne des « conséquences » aucun postulat *dogmatique*, aucune affirmation *ontologique* subreptice, nos conclusions — fussent-elles franchement métaphysiques — ne sauraient être récusées au nom des exigences fondamentales de la critique moderne (391). Partant de l'objet comme tel, le P. M. en analyse les éléments, dégage les

relations qu'il renferme (395-403). Il ne fait ici que se résumer. Puis il en vient à la réalité nouménale de l'objet (403-437). Cette réalité est nécessairement affirmée, au moins comme postulat pratique, car il faut agir, donc poursuivre une fin, un objet ontologique (405). L'est-elle aussi, comme postulat spéculatif? Oui. Suit, en forme de polysyllogisme, la preuve de cette ultime assertion. « *L'objet immanent*... implique essentiellement: un contenu de représentation, — s'opposant au sujet, — dans le sujet même, — sous de telles conditions que cette opposition dans l'immanence affecte, au moins implicitement, la conscience du sujet ». Cette majeure est admise par tous. Voici les deux mineures: « Or, dans un entendement non-intuitif (discursif), pareil ensemble de caractères ne peut appartenir qu'aux phases successives d'un mouvement actif d'assimilation de données étrangères. Mais ce mouvement actif d'assimilation réalise les conditions nécessaires et suffisantes d'une affirmation ontologique. L'affirmation ontologique (avec la totalité de ses présupposés rationnels) est donc la condition intrinsèque de possibilité de tout objet immanent d'un entendement discursif » (407). La preuve des deux mineures tient en neuf propositions (407-430). — Nous connaissons intellectuellement, non par intuition, mais par progression dynamique (1e), vers une Fin dernière « selon une loi ou forme spécificatrice, qui imprime à chaque étape du mouvement la marque dynamique de la Fin dernière » (2e). Cette forme est celle de l'être comme tel, forme universelle et illimitée, dont la présence en notre esprit postule, au-dessus de nous, l'Etre absolu et illimité. Elle le postule comme seul capable de combler notre tendance intellectuelle, comme Fin dernière de notre esprit (3e). Or, pour que notre intelligence puisse ainsi progresser vers sa Fin, il lui faut s'assimiler un « donné » étranger; d'où la nécessité d'une sensibilité associée (4e). Chaque assimilation est une acquisition, une détermination, dynamiquement reliée à la Fin dernière (5e); objectivée par là même et par là seulement (6e), car « la conscience *d'une limitation immanente* ne saurait être que la conscience *de la limitation d'une action immanente* (420). Cette assimilation intellectuelle des données, en tant qu'elle enveloppe leur introduction dans l'ordre absolu de la finalité n'est autre chose que l'affirmation », acte transcendantal » ou « forme objective » du jugement. L'affirmation a donc une valeur métaphysique (7e). Car l'introduction des données dans l'ordre absolu de la finalité implique « la connaissance analogique de l'Etre absolu, comme terme supérieur et ineffable de cette relation... Or l'appartenance nécessaire à l'objet nécessaire de la pensée est la suprême ga-

rantie spéculative qu'exigent les philosophies critiques ». Conclusion: « l'affirmation de l'Etre transcendant, comme Fin dernière (et corrélativement comme cause première), non moins que le caractère d'absolu ontologique qui rejaillit de là sur les données contingentes elles-mêmes, ne relèvent pas seulement d'une nécessité « objective-pratique »..., mais avant tout d'une nécessité « objective-théorique » de la raison » (8ᵉ). Tout problème critique « ultérieur devient non seulement fictif, mais impensable » (428). Car ôter la réalité ontologique des objets pensés équivaudrait à supprimer la possibilité même de la pensée objective que tout le monde admet comme donnée initiale du problème critique.

Conclusion: Envisagé, tant du point de vue critique, que du point de vue dogmatique, l'aristotélisme thomiste s'avère suffisant et nécessaire pour résoudre le problème de la connaissance. C'est qu'il « réunit en soi, pour l'essentiel, la part de vérité de tous les autres, sans rien contracter de leurs impuissances ou de leurs antinomies plus ou moins latentes » (461).

Dans cet exposé, bien long et pourtant trop dense encore, de l'ouvrage du R. P. Maréchal, nous avons tâché à être aussi exact et complet que possible. Ne serait-il pas téméraire, en effet, de prétendre, en des matières aussi subtiles, et profondément métaphysiques, réussir un compte rendu synthétique avant d'avoir déroulé aux yeux du lecteur la trame d'idées, de jugements, d'interprétations textuelles et doctrinales, de conclusions, dont il s'agit de l'aider à apprécier la solidité? Poser la question c'est la résoudre, puisque, comme l'a si vigoureusement établi le P. M., notre pensée n'est, ni divinement intuitive, ni angéliquement synoptique, mais laborieusement progressive. Il lui faut, peu à peu, sortir de son indétermination relative, s'approcher de sa Fin dernière, se réaliser au contact intime et en fonction d'un donné fourni par la sensibilité. Les synthèses, plus ou moins embrassantes, lui restent possibles, grâce à la mémoire intellectuelle et à la vertu unifiante de l'esprit même le plus infime, mais elles sont le prix de minutieuses et progressives analyses. De cela, on ne peut qu'avoir l'impression très vive après avoir lu et médité *Le Thomisme devant la Philosophie critique.*

Ce cinquième cahier renferme, on l'a vu, deux thèses fondamentales; l'une sur le plan dogmatique, l'autre sur le plan critique. La première, enclose dans le Livre II, a été très longuement développée; développement où abondent un peu trop les redites fatigantes, les for-

mules préventives dont le sens est: surtout, ne me comprenez pas de travers et ne me faites pas dire ce que je ne dis pas; développement, d'ailleurs, presque toujours suggestif et pénétrant, qui témoigne d'une entière probité intellectuelle. Dans cette thèse, le P. M. affirme, en substance, que l'aristotélisme thomiste est capable, et seul capable, de résoudre avec succès toutes les difficultés, tous les problèmes que pose le fait de la connaissance humaine. Assertion massive, que les précédents cahiers de l'auteur s'appliquent à fonder sur l'histoire des systèmes de la connaissance étrangers au thomisme, et les cahiers suivants auront pour but de parachever cette démonstration, assertion que le présent cahier, vraiment central, s'efforce d'établir par le raisonnement métaphysique.

Voici quelques points essentiels sur lesquels le P. Maréchal me paraît avoir opportunément insisté. Il a tout d'abord visé et largement réussi à mettre en relief l'à priori considérable qu'implique la connaissance humaine, tant intellectuelle que sensitive. La Critique de la Raison Pure méritait bien ici des éloges, ayant réagi contre deux excès contraires, l'empirisme de Hume et l'innéisme rationaliste de Descartes. Ainsi Kant aidait-il, sans en avoir conscience, les théoriciens modernes de la connaissance à retrouver S. Thomas. Car l'incomparable docteur s'avère constamment soucieux de respecter tous les postulats réels de la pensée, ceux qui se prennent du sujet connaissant et ceux qui se prennent de l'objet connu. Au sortir de la vague sensualiste des XVIIIe et XIXe siècles, il convenait d'insister principalement sur les postulats subjectifs, de ne plus s'en tenir à des analyses où la pensée n'use plus de ses ailes, de remonter avec un élan réalisateur le courant des conditions nécessaires de notre dynamisme mental. De cela le P. M. a eu le sentiment très vif. Point encore assez, je crois, puisqu'il semble bien tenir avec Kant que notre intelligence est dépourvue de toute espèce de perception directe de réel concret, de toute représentation de singulier comme tel, de toute intuition proprement dite de sujet pensant et d'objets pensés. Que lui reste-t-il donc? Deux fonctions; l'une de représentation conceptuelle par laquelle nous n'atteignons que des *quiddités* abstraites; l'autre d'affirmation absolue et téléologique par laquelle, sans en rien percevoir, nous posons le réel concret, les êtres et l'Etre. Toute notre vitalité intellectuelle se dépenserait donc à construire de l'abstrait et à affirmer du concret. Mais que peut bien signifier une affirmation d'objet concret dont nous ne percevons rien, dont nous ne pouvons rien, mais rien saisir de sin-

gulier, pas même le fait d'exister, pour lequel nous n'avons pas d'yeux intellectuels? Comment donc une affirmation qui n'est pénétrée d'aucun élément intuitif, qui ne résulte même pas d'un travail de correction mentale réalisé sur des éléments pris d'une expérience intellectuelle initiale, comment une telle affirmation serait-elle proprement intellectuelle? Lorsque l'intelligence prononce: j'existe, cette statue est belle, Paul est savant..., elle affirme d'un sujet concret un attribut conçu sous forme abstraite. Le pourrait-elle, le ferait-elle, si elle n'avait aucune perception, aucune connaissance du sujet concret comme tel? Nous touchons ici à un à priori postulé par nos jugements intellectuels. Ils ne sont plus intelligibles pour quelqu'un qui ne voit pas que notre intelligence est tout ensemble conceptuelle et intuitive, qu'elle perçoit la singularité concrète des objets et du sujet dont elle ne fait que concevoir les propriétés transcendantales, génériques, spécifiques et accidentelles.

Ainsi pensaient les grands scolastiques. Les textes de S. Thomas, transcrits et interprétés par le P. M., ne prouvent point que leur auteur ait eu même l'idée d'une affirmation, soi-disant intellectuelle, qui, néanmoins, ne serait perceptive de rien de concret et de singulier. Sans doute notre intelligence affirme-t elle le réel créé et le Réel incréé, et de telles affirmations sont intellectuelles, mais elles ne le sont, mais elles ne peuvent l'être que dans la mesure où par manière, soit d'univocité, soit d'analogie, elles expriment quelque chose de l'objet affirmé. Au contraire, une affirmation est extraintellectuelle dans la mesure où elle renferme des éléments étrangers à la pensée, éléments affectifs et volitifs, par exemple.

Il est certain, et ce point a été excellement mis en lumière par Platon, S. Augustin, les meilleurs augustiniens médiévaux et maint moderne ou contemporain, il est certain qu'il faut aller au vrai de toute son âme, que la valeur de la pensée, au moins quand il s'agit de réalités morales et religieuses, est fonction de la valeur de l'action humaine. S'ensuit-il qu'elle ne soit pas, comme telle, irréductible, non seulement aux éléments sensitifs, mais aussi aux éléments volitifs, affectifs ou émotifs d'ordre spirituel? Evidemment non. Or une affirmation où n'entrerait aucune clarté perceptive, ou du moins analogiquement expressive de l'objet affirmé, une telle affirmation pourrait bien être d'essence appétitive, affective ou émotive, elle n'aurait rien d'une pensée, d'une fonction formellement intellectuelle.

Il est vrai, et ce sera l'honneur de philosophes de la valeur d'un Maurice Blondel et d'un P. J. Maréchal de l'avoir puissamment sou-

ligné, il est vrai que, par l'essence même de son intelligence, l'homme tend à l'être, mais c'est à le comprendre, à le posséder par manière de connaissance. S'il tend aussi à l'aimer et à en jouir, c'est en vertu d'une autre faculté. On n'insistera jamais trop sur le dynamisme des êtres de tendance que nous sommes, mais à une condition, qui est de ne pas le faire au détriment de ce minimum d'intuition intellectuelle que nous avons de notre être concret et de l'être concret des objets extérieurs. Le meilleur moyen d'expliquer un peu ce mystérieux pouvoir d'objectiver qui caractérise notre intelligence serait-il donc de ne tenir aucun compte de cette ouverture, bien étroite, mais réelle et suffisante, qui lui permet de rejoindre la réalité existentielle des êtres? Le P. M. accepte, je le sais, que l'on parle d'intuition à propos de la réflexion (258), mais, pense-t-il, nos actes directs d'intelligence en sont totalement dépourvus, ils ne saisissent rien de l'existence concrète des objets et du sujet, ils n'expriment rien que sous forme abstraite. N'est-ce pas là rendre inintelligible ce regard intuitif de la réflexion complète dont, avec S. Thomas, l'on admet l'existence? Car enfin, si dans l'intellection directe je ne perçois rien de la réalité singulière du sujet pensant lui-même, si cette intellection ne constitue pas déjà une intuition vécue du moi en acte de comprendre du réel, comment pourrai-je réaliser jamais ce dédoublement intellectuel en quoi consiste la réflexion? Et si je ne puis produire cet acte de complète réflexion, comment pourrai-je prendre conscience de l'objectivité réelle d'une seule de mes pensées? Et si je ne le puis aucunement, de quel droit attribuerai-je à des sujets concrets, moi ou non-moi, les divers prédicats abstraits que je leur attribue en fait? Sans doute, le P. M. a-t-il raison de nous refuser l'intuition intellectuelle, au sens idéaliste, ontologiste et innéiste, mais, tout son livre n'en témoigne que trop, il semble bien aller plus loin, jusqu'à dire, jusqu'à répéter à satiété, que dans l'intellection première ou directe nous ne percevons rien d'aucune des réalités concrètes que nous affirmons, rien des objets pensés proportionnés, rien du sujet pensant. Là me paraît se trouver le secret d'une certaine rupture d'harmonie dans le thomisme qu'il nous présente, d'une certaine impossibilité que l'on éprouve à comprendre pleinement sa construction personnelle.

J'ai cru devoir développer avec pleine franchise cette critique, évidemment foncière. Est-elle vraiment objective? Je le pense, mais je voudrais qu'il n'en fût rien; car alors les hautes qualités philosophiques du P. Maréchal, l'étendue et l'excellence de son information, sa puissance de réflexion, sa pénétration d'analyse, la vigueur sou-

tenue de ses synthèses, sa probité intellectuelle, le désir profond de la vérité qui dirige et anime toute son œuvre, obtiendraient leur plein rendement. Tel quel son livre fait penser; il excite, soutient, suggère, entraîne même, malgré l'indéniable austérité du style. Cette austérité, d'ailleurs, n'exclut ni les trouvailles, ni une certaine richesse. Si je m'interroge, non point sur la thèse même du P. M., mais seulement sur certaines parties de son ouvrage, il m'est agréable de signaler, comme particulièrement réussis, son Préambule critique, son chapitre sur l'ontologie générale de la connaissance, les développements relatifs à l'intellect agent tel que l'entend S. Thomas... Le meilleur de tout ce cinquième Cahier serait, sans contredit, le très riche et très suggestif apport sur l'essentielle finalité de l'intelligence humaine, si l'auteur, tout plein de son sujet, n'avait exagéré en prétendant la substituer, sous forme d'affirmation téléologique, à l'intuition intellectuelle qui d'après lui nous manquerait totalement. Si elle nous manquait ainsi, l'objectivation intellectuelle n'aurait pas lieu, et donc n'aurait pas à être critiquement justifiée. Comment comprendre que le P. M. se montre si résolu à rejeter de nos intellections directes tout élément intuitif? Estime t-il que l'on peut traverser Kant, et s'en évader, non point par la porte de Fichte, mais par celle du thomisme aristotélicien? Sans doute. Certaines pages, pourtant, laisseraient peut-être espérer qu'il n'abandonne pas entièrement la nature intellectualiste de l'affirmation (354-358, par exemple). Répondant à une critique du R. P. Roland-Gosselin, il écrivait naguère: « A qui demanderait la raison prochaine de l'objectivation, on pourrait... répondre indifféremment: C'est la *species* en tant qu'essentiellement relative à l'objet, ou bien: C'est le *sujet* cognitif en tant qu'activement fonction d'objet, et par conséquent en tant qu'essentiellement ordonné, lui aussi, « ad aliud ». Le P. M. voit là une solution partielle du problème de l'objectivation (« Rev. Néo-Scolastique », pag. 139-140, mai 1927). Inutile de dire avec quel empressement j'ai lu tout cet article du P. M. sur *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. L'auteur y reconnaît-il, à notre actif, la connaissance immédiate de notre devenir intellectuel « au sens dynamique d'une activité qui s'éploie » (158)? Oui. Admet-il qu'en cette connaissance immédiate se trouve révélée, au moins confusément, la double réalité concrète du sujet connaissant et de l'objet connu? Il semble bien que non, puisque, pour lui, « ce qui reste à l'esprit humain de l'intuitivité formelle des purs esprits s'est réfugié dans les conditions for-

melles qui régissent à priori, « per modum naturae », le dynamisme de nos facultés cognitives » (164).

Il resterait donc que, pour le P. M., notre intelligence affirme, sans en rien percevoir, les réalités concrètes du sujet connaissant et des objets connus. Et c'est regrettable, car, les éléments intuitifs de la pensée humaine une fois reconnus et respectés, l'affirmation absolue apparaîtrait vraiment intellectuelle, et la vigoureuse méthode ascendante du distingué professeur de Louvain nous hausserait jusqu'à Dieu. Jusqu'à Dieu, cause finale ultime de toutes nos pensées, de tout ce dynamisme foncier qui nous meut à nous compléter intellectuellement en scrutant les réalités extérieures, à chercher toujours plus de vérité. Non seulement aucune vérité limitée ne nous a jusqu'ici satisfaits entièrement, mais nous sommes certains, comme l'était S. Th., qu'aucune vérité incomplète ne pourra jamais nous satisfaire tout à fait. Car seule la vérité est capable de fonder et d'expliquer l'ampleur transcendantale de la forme d'être, objet spécifique de notre intelligence (306-309).

Voilà bien de la vraie et grande métaphysique!

Comme je regrette d'avoir ici encore à formuler une réserve. Le P. M., en effet, ne se contente pas d'affirmer que le désir essentiel d'une certaine possession de Dieu est le ressort de toute notre activité mentale, il veut que ce désir soit celui de la possession de Dieu par manière de vision intuitive (309-316). Il conclut, et, pense-t-il, avec S. Thomas, « que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectives les oriente vers l'intuition immédiate de l'Etre absolu » (315). Veut-on dire que le désir de voir Dieu est à ce point naturel qu'il constitue le dynamisme fondamental de toute notre activité intellectuelle? Il le semble bien. Mais si ce désir naturel du surnaturel est à ce point radical, essentiel et moteur, il implique plus que la pure possibilité de son objet, il en implique l'effective réalisation. Le P. M. rejette cette conséquence, soutenant qu'un pareil désir ne postule pour être intelligible que la possibilité de son objet. Voyons un peu. Un pur possible, même du degré le plus haut, n'est rien de plus qu'un objet contingent d'ordre idéal; il n'a, de soi, et peut n'avoir jamais au gré de Dieu, aucune existence réelle. Comment, dès lors, éviter la conclusion qu'un pur possible, dans le cas présent celui de la vision intuitive, ne peut servir de fin dernière à un désir de nature? Car enfin un tel désir est, lui, bien réel, bien existant, se trouvant à la base de tout le dynamisme mental de l'être en qui il vit.

Ai-je besoin de noter que ma critique, ici, est exclusivement d'ordre philosophique, la question du désir naturel de la vision intuitive étant librement discutée entre catholiques. Je ne pense pas, néanmoins, que les théologiens favorables à la doctrine du désir naturel de la vision de Dieu; lui attribuent l'importance fondamentale d'une force qui soit motrice de toute notre activité mentale.

Resterait à apprécier la thèse du Livre III, celle qui se développe sur le plan critique, à partir des seules données de conscience que tout le monde admet. Elle se distribue en neuf propositions et conclut à la nécessité, sous peine de supprimer la possibilité même de la pensée objective, d'affirmer la réalité ontologique des objets conçus, des contingents et du Nécessaire. Est-elle de nature à convaincre un kantien? A parler franc, je n'en crois rien, car, parvenu au bout de la déduction du P. M., il lui sera impossible d'attribuer un sens aux mots « réalité ontologique des objets pensés » (9e propos., pag. 428). Ce réalisme ontologique de l'intelligence est logiquement inintelligible à quiconque élimine de l'intellection directe les éléments qu'elle renferme en fait.

Les réserves que j'ai cru devoir formuler en pleine franchise laissent, c'est bien clair, subsister en mon esprit une haute estime, pour le caractère serieux, consciencieux, supérieurement suggestif, et, sur plus d'un point, véritablement opportun et solide du contenu de *Thomisme devant la Philosophie critique.* BLAISE ROMEYER.

SALVATORE TALAMO. — **Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna.** *Discorsi tre.* — Roma, Pustet, 1927, in-8°, 117 pag.

Trois discours académiques, dont le plus récent remonte à un demi-siècle: dois-je conseiller aux lecteurs du « Gregorianum » de se les procurer et de les lire? Je suis sûr qu'ils m'en sauront gré. Ces discours, en effet, prononcés avant l'apparition de l'encyclique *Aeterni Patris*, qui fut la charte du renouveau thomiste, sont d'un grand intérêt doctrinal et historique. Ils apparaissent comme des manifestes, de haute tenue littéraire et scientifique, mais respirant à chaque ligne la certitude et l'enthousiasme, qui nous livrent la pensée des vigoureux initiateurs du néothomisme. L'école de Sanseverino, dont Salvatore Talamo était l'une des meilleures gloires, n'entendait point se confiner dans l'étude du passé, mais elle ambitionnait de servir le présent, à force de le comprendre, et d'introduire saint Thomas, selon

l'expression fameuse, non point comme une borne, mais comme un phare. Certes, on répudiait, dans cette école, l'éclectisme cousinien, où manque l'unité intérieure; mais on voulait montrer combien dans le système de l'Aquinate, ce qu'il y a de légitime dans les diverses tendances de la philosophie moderne trouve satisfaction. On n'en était d'ailleurs que plus à l'aise pour condamner et réfuter les erreurs, panthéisme, positivisme et matérialisme où se perdaient les philosophes d'alors. Il suffirait des discours que publie Mons. Talamo pour démontrer que le recours à saint Thomas ne fut aucunement déterminé par l'étroitesse ou par la peur, mais bien par un sentiment profond de la décadence philosophique du siècle et par la claire vision de la supériorité du thomisme. Aussi recommanderais-je tout particulièrement à la jeunesse, qui a besoin de confiance et d'élan, la lecture de ces pages restées actuelles. Ce doit être une bien vive joie pour le vénérable secrétaire de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin, de voir dans sa verte vieillesse, le mouvement thomiste gagner chaque jour en étendue et en profondeur, et d'assister ainsi, après un long labeur, à la réalisation splendide des rêves d'or de ses jeunes années.

C. Boyer S. I.

Dr. MAX KUENBURG S. I. — **Ethische Grundfragen in der jüngst veroffentlichten Ethikvorlesung Kants.** — Innsbruck, Felizian Rauch, 1925, in-8°, 111 pag.

Questo pregevole opuscolo è una monografia intorno ad una prelezione di Kant, che, secondo l'opinione dell'A., rimonta verso il 1775-1780; periodo di tempo, in cui Kant non pubblicò altro che dei brevi articoli di pedagogia e di antropologia; ond'esso è detto il periodo *del gran silenzio*. Questa prelezione, com'è noto agli eruditi, è ricostruita a base di 4 manoscritti composti da uditori di Kant, assai probabilmente nel momento stesso ch'egli faceva la sua scuola; fu pubblicata a Berlino da Paolo Menzer nell'aprile del 1924, per incarico della Kant-Gesellschaft, in occasione del 2° centenario del genetliaco di Kant; e tornò assai gradita ai dotti, tanto più che l'Accademia Prussiana delle Scienze, per la poca fiducia nell'esattezza di simili riproduzioni, ha già smesso l'idea di fare pubblicazioni di tal genere nella sua edizione di tutte le opere di Kant (v. n. 1). Per verità neanche in questa prelezione noi siamo garantiti della fedele riproduzione delle *formole* del pensiero Kantiano. Ciò concede il P. Küenburg. Tuttavia egli pensa che la sostanza c'è; sì che vale la pena

di farvi uno studio per conoscere lo svolgimento del pensiero Kantiano (ivi).

L'A. pensa che i 4 manoscritti che costituiscono il fondo della prelezione, non ostante le loro divergenze, si riferiscono ad una stessa lezione di Kant, rifatta però e riprodotta in diversi anni; come vede ancora un'intima affinità fra questi manoscritti e certi quaderni, cui accenna E. Arnoldt nel suo libro « *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung* » pubblicato nel 1894. Le divergenze fra i diversi manoscritti, assai insignificanti invero, si possono spiegare col fatto, che Kant nel rifare, in anni successivi, le sue prelezioni, non si teneva legato alla paroletta, ma le ripresentava con certa libertà (n. 5 e 6).

Potremmo distinguere due scopi nell'A.: uno principale e uno secondario. Lo scopo principale è di portare il suo contributo per lo sviluppo della critica storico-filosofica del sec. XVIII in generale, e per la conoscenza della genesi del sistema morale Kantiano in particolare. E a tal fine si serve del metodo espositivo e comparativo. Espone cioè la dottrina di Kant contenuta in quella prelezione, e particolarmente ciò che riguarda i punti fondamentali dell'Etica, e via via fa il confronto, ove ciò è possibile, sia fra la dottrina di Kant e quella di A. Gottlieb Baumgarten, del cui testo (« *Initia philosophiae practicae primae* ») Kant si serviva, sia fra le idee di Kant di quel tempo e quelle di Kant nel tempo anteriore e, specialmente, nel tempo posteriore, ossia quando, componendo la « *Grundlegung* » e la « *Kritik d. prakt. Vern.* », fissò e compì il suo sistema morale. Lo scopo secondario è portare il suo contributo per la critica filosofica in genere. E a tal fine, qua e là, l'A. fa le sue osservazioni pro e contro Kant non che il Baumgarten.

La monografia è condotta con molta diligenza, ordine e chiarezza. Ben sostenuta la propria opinione intorno alla data della prelezione, cioè verso il 1780 (contro l'Arnoldt), ma non al di là del 9 settembre di tale anno (contro il Menzer). Così ancora ci sembra che l'A. sia nel vero quando, contrariamente all'opinione del Menzer, sostiene che in questa prelezione, così com'è pervenuta a noi, bisogna distinguere *due strati* appartenenti a tempi diversi. La ragione si è perchè quella parte che l'A. chiama *2° strato*, più recente, manifesta delle modificazioni nella dottrina circa il principio della moralità. Fra le altre differenze, mentre, secondo il 1° scritto Kant giustamente ripone tal principio nella conformità dell'azione con l'obbiettivo ordine dei fini (n. 34), secondo l'altro scritto tal principio consisterebbe semplicemente nella *forma pura intellettuale* universale d'una regola d'azione (n. 35). Kant

così accentua sempre più quel formalismo soggettivo che predominerà nelle sue opere seguenti. Ci sodisfa la confutazione di Kant riguardo al suo pregiudizio, che, se ammettiamo che l'obbligazione morale deriva dalla volontà di Dio, noi veniamo a cadere nel positivismo morale. Ben fatta e dichiarata ivi la distinzione tra *forza obbligante* e *contenuto* della legge morale (n. 64). A buon dritto riprova la distinzione di Kant fra *autore della legge* e *legislatore*, ossia la terminologia usata da Kant per distinguere (sembra) fra *autore del contenuto* della legge e *legislatore* (n. 69). Giustamente ancora riprova, che Kant ritiene la coscienza e il sentimento morale come cose distinte dall'intelletto (n. 81). Non ci sembra però esatta la critica del Baumgarten intorno all'*obbligazione morale*, per com'è fatta al n. 46. Il Baumgarten, seguendo la scuola Wolffiana, ripone l'obbligazione morale nella connessione dell'azione libera con dei motivi preponderanti. L'A. crede con Kant, che questo è un ridurre l'obbligazione morale ad una necessità *fisica* ossia meramente *patologica* e *soggettiva*; anzi in quest'opinione vede l'impronta d'un determinismo psicologico. Tutto questo a noi non sembra vero. Si noti bene che si parla dell'obbligazione morale, e non dell'atto con cui eseguiamo o trasgrediamo l'obbligazione morale. La connessione dell'azione libera con dei motivi preponderanti fa pressione nel soggetto per via di cognizione intellettuale; dunque è necessità *oggettiva*. E siccome si tratta solo di motivi preponderanti *ut sic*, questi muovono all'atto con una certa forza più o meno grande, ma in *quanto tali* non *costringono*; dunque ivi non c'è necessità *fisica* rispetto alla risoluzione che la volontà prenderà. Possiamo dire che quella teoria riduce a necessità fisica o meglio psicologica il *sentire*, volere o no, l'obbligazione morale; e quindi il suo effetto *formale immediato*. Ma forse questo non è vero? Il vero difetto di quell'opinione ci sembra piuttosto quello che l'A. nota dopo al n. 50: che cioè quella teoria non spiega affatto le più importanti caratteristiche dell'obbligazione morale: cioè la determinazione ad *unum*, ossia il suo carattere di necessità *assoluta*, *categorica*, e il suo carattere di necessità *autoritativa*. Ma questa che a noi sembra inesattezza di critica su tal quistione, non toglie per nulla alla monografia i tanti pregi cui abbiamo accennato; sicchè noi la riteniamo realmente assai utile, specialmente a chi voglia seguire lo svolgimento del pensiero Kantiano, intorno alle principali quistioni di Etica, sin dall'ultimo ventennio del sec. XVIII, e notare quindi lo stacco graduale della sua dottrina da quella dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei.

L. Giammusso S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — **Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.**

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Herrmann W., Systematic Theology. Transl. by N. Micklem. London 1927, Allen. 152 p.

Jugie M., Theologia dogmatica christ. orientalium ab Ecclesia Cath. diss. t. I. Parisiis, Letouzey et Ané. — Cf. F. Grivec: Bogosl. Vest. 7 (1927) 73-75.

Lercher L., Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. Vol. II. Oeniponte, Rauch. — Cf. J. Fabijan: Bogosl. Vest. 7 (1927) 150-151.
Vol. III. De Verbo Inc., de Gratia Christi. — Cf. G. Huarte: Greg. 8 (1927) 143-145.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum. Theologia in genere.

b. Quaestiones particulares.

Baur L., S. Thomae Aquinatis « De Ente et Essentia opusculum ». Münster, Aschendorff. — Cf. J. Shine: Studies 16 (1927) 173-174.

Dieckmann H., De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis: Scholastik 1 (1926) 567-572.

Fabijan J., Marci Eugenici, metropolitae Ephesini, doctrina eschatologica: Bogosl. Vest. 7 (1927) 14-34.

Geiselmann J., Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn, Schöningh. — Cf. B. Baur: Ben. Monatschr. 8 (1926) 396-397.

Lenz J., Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor. von Nyssa. Trier, Paulinus-druckerei. — Cf. B. Baur.: Ben. Monatschr. 8 (1926) 395-396.

Lukman F. K., Nicolai Kabasilae et Symeonis Thessalonicensis de epiclesi doctrina: Bogosl. Vest. 7 (1927) 1-14.

Mitzka F., Gnosticismus und Gnadenlehre: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 60-64.

Pijper O., Theologie und reine Lehre. Tübingen 1926, Mohr. IV, 53 p.
Roland-Gosselin M. D., Le « De Ente et Essentia » de S. Thom. d'Aquin. Saulchoir, Kain (Belgique) Bibl. Thom. — Cf. J. Shine: Studies 16 (1927) 173-174.
Stufler J., Molinismus und neutrale Vernunft-theologie: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 35-59.
Weigl G., Christologie vom Tode d. Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorian. Streites. München, Kösel-Pustet. Cf. B. Baur: Ben. Monatschr. 8 (1926) 395.

V. Theologia Fundamentalis.

a. Tractatus integri.

Cohnen A. u. Anders F., Die Lehre von der Kirche [2]. Bonn 1926, Hanstein. VIII, 126 p.
Dieckmann H., De Ecclesia. Tract. hist.-dogm. Friburgi, Herder. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 84-86.
Garrigou-Lagrange R., Theologia Fund. sec. S. Thomae doctrinam. De Revelatione per Eccl. prop.[3] Roma, Ferrari. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 74-75.
Michelitsch A., Elementa Apologeticae sive Theologia Fundamentalis [3]. Graecii, Styria. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 75-77.
Negueruela N. M., Lecciones de Apologetica. Fundamentos de la fe católica. Barcelona, Casals. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 78-79.
Schultes R., De Ecclesia Catholica. Praelectiones Apol. Paris, Lethielleux. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 82-84.
Sureda Blanes F., De la revelación cristiana. Madrid, Edit. « Voluntad ». — Cf. C. E.: Ciudad de Dios 149 (1927) 227-228.

b. Quaestiones particulares.

Batiffol P., Catholicisme et Papauté. Paris, Lecoffre. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 86-88.
Burck V., Jesus Christ and his revelation. London 1927, Chapman 177 p.
Colunga A., El método historico en el estudio de la Sagrada Escritura según Santo Tomás: Ciencia Tom. 19 (1927) 30-51.
Cordovani M., Il Rivelatore. Milano, Vita e Pensiero. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 77-78.
Dieckmann H., Corpus Christi mysticum: Zts. f. Asz. u. Myst. 1 (1926) 120-131.
Gardner-Smith P., The narratives of the resurrection. London 1926, Methuen. XXVII, 194 p.
Gresham Machen J., What is faith? New York, Macmillan. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 88-90.
Kerkhofs L., Catholica: Rev. Eccl. de Liège 18 (1927) 205-219. 277-290.

Kroon J., Bewijst de Bijbel zichzelf? Studiën 107 (1927) 25-36.

Martindale C., The faith of the Roman Church. London 1927, Methuen. 192 p.

Marxuach F., Origen divino de la Iglesia Católica y de su dogma. Barcelona, Subirana. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 81-82.

Rylands, The evolution of Christianity. London 1927, Watts. 240 p.

Seng H., Die Heilungen Jesu in medicinischer Beleuchtung[2]. Schwerin 1926, Bahn. 23 p.

Spikowski L., La doctrine de l'Eglise dans S. Irénée. Strasbourg 1926, Impr. de la Cathédrale. xvi-162 p.

Tual M., Les Apôtres apologistes du Christ. Paris, Gigord. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 93.

Turton W. H., The truth of Christianity[10]. London, Gardner. — Cf. G. S. Graín: Ciencia Tom. 19 (1927) 79-81.

Whitechurch V., The truth in Christ Jesus. London 1927, Faith Pr. 159 p.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Bordoy-Torrents P., De «Secunda via» Divi Thomae: Ciencia Tom. 19 (1927) 197-207.

Brisbois E., Désir naturel et vision de Dieu: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 81-97.

Lennerz H., Natürliche Gotteserkenntnis. Freiburg. Herder. — Cf. J. Daniels: Studiën 107 (1927) 164.

Ohm Th., Die Aufnahmefähigkeit der Heiden für die Gnade: Ben. Monatschr. 9 (1927) 9-24.

Turner J. E., The nature of Deity. London 1927, Allen. 248 p.

Walshe J., The vision beatific. New York 1926, Macmillan. 60 p.

2. *De Deo Trino.*

Gogarten F., Ich glaube an den dreieinigen Gott. Iena 1926, Diederichs. vii, 215 p.

Heseler P., Zum λόγος auf das Konzil von Nikaia und auf Konst. d. Gr.: Byz. Neugriech. Jahrb. 5 (1927) 59-62.

Kerkhofs L., Dogma SS. Trinitatis et systemata philos.: Rev. Eccl. de Liége 18 (1927) 238-243.

Lebreton J., 'Αγέννητος dans la tradition philos. et dans la littérature chrétienne du II[e] siècle: Rech. Science Rel. 16 (1927) 431-443.

Slipyj J., Num Spiritus S. a Filio distinguatur, si ab eo non procederet?: Bohoslovia 5 (1927) 2-19.

Smith J., The Holy Spirit and the Gospels. New York 1926. Doran. xi, 192 p.

VII. De Deo Creante et Elevante.

1. *Creatio.*

Mc Keough M. J., The meaning of the rationes seminales in St. Augustine. Washington, Cathol. Univ. Pr. xiii, 114 p.

2. *Angeli.*

Garçon M. et Vinchon J., Le diable. Etude historique, critique et médicale. Paris 1926, Gallimard, 251 p. 16°. — Cf. L. Roure: Diable, sorciers et possédés. — Etudes 189 (1926) 214-224.

Sutter, Le diable: ses paroles, son action dans les possédés d'Erfurt [2]. Arras 1927, Brunet. 174 p. 12°.

3. *Homo.*

Ponville H., L'homme dans l'univers, son origine, sa vie, sa destinée. Paris 1926, Jouve. 303 p.

4. *Peccatum originale.*

Wibby W. E., Original Sin and Redemption. London 1927, Faith Pr. 87 p.

VIII. De Verbo Incarnato.

b. Quaestiones particulares.

1. *De persona Christi.*

Mury J., Jésus-Christ est vraiment Dieu d'après les Evangiles. Paris, Lethielleux. — Cf. G. S. Grain: Ciencia Tom. 19 (1927) 92-93.

Warschauer J., The historical life of Christ. London 1927, Unwin. 386 p.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Cerezal P. M., La Realeza de Cristo anunciada en el Antiguo Testamento: Ciudad de Dios 148 (1927) 420-438. 149 (1927) 195-212.

Maric J., Secunda quaestio praevia ad Novam Apologiam Papae Honorii I. Formula christologica Pseudo-Dionysii Areopagitae [in epist. ad mon. Caium] de activitate Christi theandrica: Bogosl. Smotra 15 (1927) 44-51.

3. *De opere Christi.*

Richard L., Sens théologique du mot satisfaction: Rev. Science Rel. 7 (1927) 87-93.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Baur B., Die Vermittlerin aller Gnaden: Ben. Monatsch. 8 (1926) 259-274.

Bittremieux J., De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias: Brugis Beyaert. — Cf. M. de la Taille: Greg. 8 (1927) 137-140.

Bover J., S. Ephraem Doctoris Syri testimonia de universali B. Mariae V Mediatione: Eph. theol. Lov. 4 (1927) 161-179.
Naulaerts J., An fuit in Beata Maria Virgine debitum contrahendi peccatum originale?: Vie dioc. 15 (1926) 584-586.
Yardly T. H., Was Christ really born of a Virgin? Milwaukee 1926, Morehouse Publishing. 132 p.

5. *De cultu Sanctorum.*

Bover J., De cultu S. Ioseph amplificando theologica disquisitio: Barcinone, Subirana. — Cf. G. Huarte: Greg. 8 (1927) 142.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia sanctificante.*

Galtier P., Temples du Saint-Esprit: Rev. d'Ascét. et de Myst. 8 (1927) 40-76.
Jenkins J. D., The subjective side of salvation in its initial stages: Princ. theol. Rev. 25 (1926) 472-493.
Schultes R., Circa doctrinam S. Thomae de justificatione: Angelicum 3 (1926) 166-181.

2. *De gratia actuali.*

Alès A. d', Prédétermination nécessitante: Rev. de Philos. 26 (1926) 399-422.
Garrigou-Lagrange P., Prédétermination non nécessitante: Rev. de Philos. 26 (1926) 379-398.
Rivière J., Quelques antécédents patristiques de la formule « Facienti quod in se est »: Rev. Science Rel. 7 (1927) 93-97.
Synave P., Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante: Rev. thom. nouv. sér. 10 (1927) 72-79.

X. De Virtutibus. De Actibus humanis.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De fide.*

Gore Ch., The reconstruction of belief. 3 vols. London, Murray. — Cf. E. G. Selwyn: Theology 14 (1927) 171-173.
id., Can we then believe? London, Murray. — Cf. E. G. Selwyn: ibid.

2. *De peccato.*

Jean Ch., Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Piacenza, Coll. Alberoni. — Cf. A. Parenti: Greg. 8 (1927) 135-137.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Hervé J. M., Manuale theologiae dogmaticae. Vol. IV. De SS. Eucharistia, de Poenitentia et Indulgentiis, de Extrema Unctione, de Ordine, de Matrimonio, de Novissimis. Parisiis, Baston. — Cf. G. Huarte: Greg. 8 (1927) 145.

Otten B., Institutiones Dogmaticae in usum scholarum. T. VI. De Sacramentis Poenitentiae, Extremae Unctionis, Ordinis et Matrimonii. Chicago, Typ. Loyol. — Cf. G. Huarte. Greg. 8 (1927) 145-146.

b. Quaestiones particulares.

1. *Sacramenta in genere.*

Janssen A., De Sacramenten: Ons Geloof 13 (1927) 7-14.

Joret D., L'efficacité sacramentelle: Vie spir. 15 (1926-1927) 122-148.

Marquart X., La causalité du signe. — Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique: Rev. Thom. nouv. Sér. 10 (1927) 40-60.

2. *Baptismus.*

Spacil Th., Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramento Baptismi. Roma, Inst. Orient. — Cf. F. K. Lukman: Bogosl Vest. 7 (1927) 75-77.

3. *Eucharistia.*

Albers P., De consecratie door contact in de Liturgische documenten der Middeleeuwen: Studiën 107 (1927) 190-199.

L'Ami du Clergé, Le sacrifice consiste-t-il à « réserver la part de Dieu » 44 (1927) 34-37.

Arcay C. d', The mass and the redemption. London 1926, Burns. xx, 138 p. 16°.

Joret D., Les fruits de la Sainte Eucharistie: Vie Spir. 15 (1926-27) 521-557.

Lepin M., L'idée du sacrifice de la messe depuis l'origine jusqu'à nos jours. Paris 1926, Beauchesne. x, 815 p.

Naulaerts J., Quomodo applicantur nobis fructus sacrificii Missae?: La vie Dioc. 15 (1926) 531-535.

Springer A., Testimonia Patrum et Scriptorum Graecorum pro SS. Eucharistiae necessitate: Bogosl. Vest. 7 (1927) 93-123.

4. *Poenitentia.*

L'Ami du Clergé, Quel peut être l'effet de l'absolution reçue par un pénitent dont les fautes mortelles sont déjà effacées par la contrition parfaite? L'absolution confère-t-elle à l'âme déjà en état de grâce un surcroît de vie surnaturelle? 44 (1927) 81-83.

5. *Ordo.*

Quera M., Más acerca del decreto de Eugenio IV para los Armenios y el Sacramento del Orden: Estud. Ecl. 6 (1927) 54-78.

XII. De Novissimis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Althans P., Die letzten Dinge. Entwurf einer christl. Eschatologie [3]. Gütersloh 1926, Bertelsmann. xiv, 290 p.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Naulaerts J., De visione beatifica haud differenda: Coll. Mechl. 1 (1927) 66-73.
Valin P., L'âme en deçà et au delà de la mort. Paris 1927, Delpeuch. 148 p.

FR. S. MUELLER S. I.

CHRONICA

Commemoratio anni millesimi et centesimi a nativitate S. Cyrilli, Slavorum Apostoli.

SS. Pius PP. XI epistola ad archiepiscopos et episcopos tum regni Serborum-Croatarum-Slovenorum (Iugoslavia) tum reipublicae Cechoslovacae d. 13 febr. 1927 data [1], opportunum iudicavit « quod S. Cyrillum Thessalonicensem gentium Slavicarum apostolum, undecimo ab eius ortu saeculo exeunte commemorari » decreverint. Verba paterna S. Pontificis Slavorum istorum zelum, qui directe a S. Cyrillo eiusque fratre S. Methodio evangelizati fuerunt, vehementer excitaverunt: tam in Iugoslavia quam in Cechoslovachia memoria ss. Fratrum iam multis sollemniis iisque mirandis celebrabatur, pluribus etiam usque ad 14 febr. 1928 peragendis. In quo sancto proposito Slavorum episcopi praesertim adiuvantur pia unione « Apostolatus SS. Cyrilli et Methodii », praecipue in Moravia, Slovenia et Croatia. Romae imprimis, ubi S. Cy-

[1] A. A. S., 2 mart. 1927, pag. 93-96.

rillus 14 febr. 869 supremum diem obiit, memoria eius hoc anno, magnificentia illo catholicitatis centro profecto non indigna, renovata est: promovente Illmo et Revmo Dño B. Nardone, rectore Collegii S. Hieronymi, solemne triduum in ecclesia S. Hieronymi Illyricorum, diebus 6-8 maii, magno populi concursu susceptum est, cui splendorem singularem Emi Cardinales V. Vannutelli, R. Merry del Val, R. Scapinelli, L. Sincero et E. Lucidi addiderunt. Dein die 5 iunii commemoratio solemnis Augustae Taurinorum ab Instituto internationali « D. Bosco » facta est. Londini etiam a Societate S. Ioannis Chrysostomi, nec non in quibusdam aliis locis, praeparatur, ita ut spes S. Patris in praedicta epistola expressa, scl. « ut... saecularia eiusmodi sollemnia... catholici quoque ex aliis gentibus, ut cupimus, pie acturi » sint, compleri videatur.

Cum S. Cyrillus Thessalonicensis non solum apostolus sed etiam doctor fuerit, centenaria eius commemoratio scientificis de doctrinali eius apostolatus aspectu elucubrationibus occasionem dedit. Sic, inter alios, Rmus Dnus Dr. Fr. Grivec, prof. S. Theol. in universitate Labacensi, novam Vitam SS. Cyrilli et Methodii, a S. Sede collaudatam, conscripsit [1]; doctor sorbonnensis Fr. Dvornik, prof. S. Theol. in universitate Pragensi, thesim suam *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* publici iuris fecit [2], in qua multa affert, quae ad SS. Cyrylli et Methodii modum agendi rectius profundiusque intelligendum iuvabunt; Rmus Dnus J. Vajs, item prof. in universitate Pragensi, novam editionem missalis romano-slavonici, hac vice characteribus latinis impressam (characteres glagolitici a S. Cyrillo inventi in canone solo iuxta characteres latinos relicti sunt), concinnavit, quam editionem die 9 martii a. c. « Sanctitas Sua... approbavit et universo Clero lingua slavonica rite utenti libenter indulsit » [3]. — *Pontificium Institutum Orientale* suarum seriem conferentiarum publicarum, die 20 febr. disquisitione « de praeparatione romana SS. Cyrilli et Methodii ad eorum apostolatum apud Slavos » inauguravit. Praeses eiusdem Pont. Inst. Orient., Excmus Dnus M. d'Herbigny, in *congressu internationali Byzantinologorum*, Belgradi in Iugoslavia 11-16 apr. habito, verba etiam de SS. Cyrillo et Methodio fecit, quibus nova quaedam de romanis illorum actibus afferre potuit. In eodem congressu Dr. Grivec de orientali et de romano influxu in scholiis, quibus S. Me-

[1] Dr. Fr. Grivec, *Slovanska Apostola sv. Ciril in Metod.* Ljubljana, 1927.
[2] Paris, Champion, 1926.
[3] A. A. S., 1 apr. 1927, pag. 156.

thodius originem supernaturalem primatus Romani Pontificis defendebat, docte disseruit. Tandem in *Accademia Pontificia Romana di Archeologia*, die 19 maii, D. Cunibert Mohlberg O. S. B. breviter exposuit quae repperit de fragmentis romano-slavonici missalis saec. IX, dictis « folia Kioviensia », et de sacramentario S. Gregorii Magni. P. Mohlberg probat prototypon latinum « foliorum Kioviensium », diu in vanum quaesitum, idem esse ac sacramentarium S. Gregorii, quod ipsum S. Cyrillus Romae vertere coepit. Praeclara eruditione ornata P. Mohlberg dissertatio, quae multa nova inexspectataque tam de liturgia latina quam de romano-slavonica affert, partem tributi litterarii ab « Accad. Pont. Rom. di Arch. » S. Patri pro 70° eius ortus die anniversario oblati faciet, moxque in *Memoriis* eiusdem Academiae typis edetur.

Centrum sine dubio huius commemorationis Cyrillo-Methodianae erit quintus *Congressus Velehradensis* unitatis ecclesiarum promovendae causa celebrandus Velehradii in Moravia (Cechosl.), 20-24 iulii. In programmate, approbante Apostolica Sede praefinito, inscribuntur prima die quaestiones historicae, secunda quaestiones dogmaticae, tertia autem quaestiones liturgicae tractandae. Initio quaedam de SS. Cyrillo et Methodio dicentur; dein obiectio de « iuridismo » Ecclesiae catholicae sub diversis aspectibus refelletur; ultimo expositio « de statu conaminum unitatem ecclesiarum promoventium nec non de statu ecclesiarum apud nationes orthodoxas » a diversis fiet.

Notandum sane quod quo magis in vita et factis ss. Fratrum Cyrilli et Methodii scientifice inquiritur, eo magis nobis effulget eorum sanctitas, apostolicitas, catholicitas nec non eximius amor unitatis Ecclesiae defendendae atque promovendae. STEPHANUS SAKAC S. I.

Pont. Collegium Urbanum de Prop. Fide.

Ab Urbano VIII 1 augusti 1627 bulla « Immortalis Dei Filius » institutum Pont. Collegium Urbanum de Propaganda Fide 26-29 maii tertium centenarium celebravit. Emus Card. Laurenti dum ultima die oratione pulcherrima Collegii historiam texebat et antiquorum alumnorum apostolicos labores et fructus salutis conspicuos memorabat, iure ceteris meritis hoc non spernendum adiunxit quod intra domesticos parietes eximia semper floruit pietas atque ex iuvenibus qui praematura morte mediis in studiis abrepti sunt, multi aequalium opinione ut sancti habiti sunt.

Universitates Catholicae.

UNIVERSITAS CATHOLICA INSULANA. — Diebus 26-28 martii 1927, Gallia Septentrionalis annum celebravit a fundata Universitate Insulana quinquagesimum. Miram huius regionis in promovendis catholicis institutionibus sollertiam ac liberalitatem Universitas luculenter demonstrat: excitatae aedes elegantissimae et amplissimae; evocati undique professores scientia insignes; ingentes pecuniarum summae quotannis collectae, neque apud primores tantum, — e quibus duo pietate ac munificentia praestantiores, Camillus Féron-Vrau et Philibertus Vrau, si Deo placuerit, beatorum honores aliquando consequentur, — sed apud cuiuslibet condicionis cives.

Legati partes susceperat Em. Card. Charost, Collegii Romani olim alumnus, qui humanissimis verbis haud semel delegato nostro declaravit quam iucundam ac gratam Almae Universitatis nostrae memoriam retineret.

In solemni conventu, die 27, Rm̃us D. Lesne, Rector Magnificus, institutionis historiam elegantissima oratione descripsit [1]. Complurium Universitatum rectores aut professores, ex dissitis etiam orbis regionibus missi, litteras gratulatorias detulerunt. Universitas Gregoriana, quae iampridem litteris significavit, eadem hic vota paucis exprimit, gratulans inclytae Universitati persolutos labores et amplissimas Dei benedictiones apprecans, ut libertatis, quae conscientiae christianae et tot egregiorum magistrorum meritis pleno iure debetur, non tantum tenuem quandam umbram — catholicis enim Galliae Universitatibus nec studiorum programmata definire, nec gradus conferre licet, — sed rem ipsam verissime consequi possit.

UNIVERSITAS CAROLINA NOVIOMAGENSIS. — *Quaestio a Senatu Universitatis cum praemio proposita Idibus Decembribus anni MCMXXVI. In facultate S. Theologiae:* 1. Succincte exponatur doctrina catholica de virtute fidei, in quantum potissimum essentia, obiecto atque proprietatibus a virtute spei distincta, peculiare munus in tota vita christiana explet (*Summa Theologica*, II-II, q. 1-22). — 2. Indagentur principia methodique, cum exegetica tum philosophica, quae, iam exeunte medio aevo a communi theologia exsulantia, causa vel occasio fuere, cur inde a saeculo XVI Protestantium doctrina de fide salvifica ab orthodoxa

[1] Fusius in opusculo ab eo nuperrime edito, *Histoire de la fondation de l'Université Catholique de Lille*. Lille, Editions du Nord, 1927, in-8°, 157 pag.

catholicorum procul recesserit. — 3. Indicandum exinde summatim restat, quemadmodum utrorumque haec opposita doctrina explicationem radicitus discrepantem praecipuorum dogmatum (uti gratiae, iustificationis, Ecclesiae, sacramentorum aliorumque) generaverit.

Omnibus alumnis Universitatum, Seminariorum aut Academiarum vel in Neerlandia vel extra huic quaestioni respondere licet, modo utantur lingua latina, neerlandica, anglica, gallica aut germanica. — Responsa, prelo britannico (type-writer) exarata, ante Kalendas Maias anni MCMXXVIII vel ipsis Kalendis mittantur Secretario Senatus. — Subscribatur sententia tantum pro tessera vel nota et addatur schedula in cuius involucro obsignato eadem sententia inscripta sit, ex qua schedula cognosci possit nomen, Universitas, Seminarium vel Academia, domicilium scriptoris. Mense Septembri anni MCMXXVIII Rector Magnificus cum officium successori suo deferet, pronuntiabit, quid Facultas de responsis senserit. Scriptor autem, qui praemio dignus habitus fuerit, aureo numismate donabitur.

Facultas theologiae catholicae in Universitate Argentoratensi. — Nuntium hoc ab illustrissima facultate theologica acceptum libenter notum facimus.

La Faculté de Théologie de Strasbourg décernera en 1928 un prix de Mille francs au meilleur travail sur le sujet suivant: *Que pouvons-nous savoir de la liturgie que pratiquait Grégoire de Tours?* Les manuscrits doivent parvenir au Doyen de la Faculté, place de l'Université, avant le 1er avril 1928. Ils ne seront pas signés, mais porteront une devise. Une enveloppe fermée, sur laquelle la devise sera répétée, contiendra le nom et l'adresse de l'auteur.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1927 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.



FRANZ BRENTANO. — **Psychologie vom empirischen Standpunkt** hrg. von OSKAR KRAUS. 2 Bänden (Philos. Bibl., 192 u. 193). — Leipzig, Meiner, 1924-1925, XCVII-278; XXIII-337 S. Mk. 20.

FRANZ BRENTANO. — **Versuch über die Erkenntnis** hrg. von ALFRED KASTIL (Philos. Bibl., 194). — Leipzig, Meiner, 1925, in-12°, XX-222 S. Mk. 7,50.

FRANZ BRENTANO. — **Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand** hrg. von OSKAR KRAUS (Philos. Bibl., 195). — Leipzig, Meiner, 1926, in-12°, XVIII-170 S. Mk. 4,50.

Institutiones biblicae scholis accommodatae. Vol. I. *De S. Scriptura in universum.* — Romae, Pont. Inst. Bibl., 1927, in-8°, VIII-456 pag.

CAMILLE VERFAILLIE S. C. I. — **La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains.** Thèse doct. théol. (Univ. Strasbourg, Fac. théol. cath.). — Strasbourg, 1926, in-8°, 124 pag.

P. BERNHARD GERARDI O. M. I. — **Grundsätze und Wege zur Sektenbekämpfung** (Beiträge zur ausserordentliche Seelsorge, hrg. von der Missionskonferenz. I Heft). — Wiesbaden, Rauch, 1925, in-8°, 128 S.

MARIA STICCO. — **S. Francesco d'Assisi.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, VIII-341 pag. L. 6.

La Regalità di Cristo. *Relazione, atti e voti del primo Congresso nazionale della Regalità di G. Cristo* (20-22 maggio 1926). — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-8°, 328 pag. L. 15.

AL. JANSSEN, MISS. VAN SCHEUT. — **De heilige Maagd en Moeder Gods Maria.** I. *Het Dogma en de Apocriefen* (Leerboeken der Dogmatik. Vijfde Traktaat). — Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel, 1926, in-8°, 309 pag.

AL. DE SMET. — **Tractatus theologico-canonicus de Sponsalibus et Matrimonio.** Ed. 4ª. — Brugis, Beyaert, 1927, in-8°, XLV-840 pag. Belg. 22.

S. THOMAE AQUINATIS **Opera omnia** iussu edita Leonis XIII. T. XIV. *Summa contra Gentiles* ad Cod. MSC. praesertim S. Doctoris autographum exacta. *L. III cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis.* — Romae, cura et studio FF. Praedicatorum, 1926, in fol., LI-475-55* pag.

AUGUSTIN LEHMKUHL S. I. — **Der Christ im betrachtenden Gebet.** *Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensleute.* 5ᵉ Aufl. von KONRAD KIRCH S. I. I. *Advents- und Weihnachtszeit (1 nov.-24 ian.).* — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in 16°, XII-443 S., gebunden Mk. 5,80.

THEODOR WULF S. I. — **Lehrbuch der Physik.** Mit 143 figuren. — Freiburg i. Br., Herder, 1926, in-8°, XIV-512 S. Mk. 15,50.

C. FRIETHOFF O. P. — **Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.** — Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei, 1926, in-8°, VIII-78 pag.

JEAN BREMOND. — **Les Pères du Désert** (Les Moralistes Chrétiens). — Paris, Gabalda, 1927, 2 vol. in-12°, LIX-263 et IV-318 pag. Fr. 38.

EMILE THOUVEREZ. — **Pierre Nicole** (Les Moralistes Chrétiens). — Paris, Gabalda, 1926, in-12°, 305 pag. Fr. 19.

ABBÉ GUSTAVE BARDY. — **Clément d'Alexandrie** (Les Moralistes Chrétiens). — Paris, Gabalda, 1926, in-12°, 319 pag. Fr. 19.

Anno VIII. Mense Septembri 1927 Vol. VIII - Fasc. 3.

"Gregorianum"

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Recensiones.

ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120



Norma honestatis ad mentem Divi Thomae

Norma honestatis non cessat esse in scholis catholicis obiectum controversiarum, in quibus tum de re ipsa, tum de sententia S. Thomae hac in quaestione acriter disputatur. A diversis auctoribus diversae proponuntur formulae, maiori, vel minori numero locorum ex operibus Angelici Doctoris firmatae, quibus, haud raro, ius exclusivum obiectivae veritatis vindicatur. Ratio recta, natura rationalis, finis ultimus, vel potius ordinatio ad illum, essentialis ordo rerum, conscientia, voluntas divina, iam haec, iam illa putatur esse, tum ex rei natura tum ex mente Divi Thomae, mensura actus humani [1].

Aggredienti hoc problema haud facile apparet in tanto numero opinionum rectam invenire, auctoritate S. Thomae praesertim spectata, quae non uni patrocinari videtur [2]. Rem tamen melius consideranti difficultas magna ex parte evanescit, et via ad solvendam hanc arduam quaestionem per conciliationem diversarum opinionum sterni videtur. Difficultas enim oritur praecipue, ut recte R. P. Lehu O. Pr. animadvertit [3], ex inadaequata rei consideratione.

[1] Cfr. CATHREIN, *Der Begriff des sittlich Guten* (« Philosophisches Jahrbuch », 1899, 19-31; 117-129). MAUSBACH, *Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* (« Philosoph. Jahrb. », 1899, 303-318; 407-421). CATHREIN, *Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* (« Philosoph. Jahrb. », 1900, 195-202; 316-324). MAUSBACH, *Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten* («Philosoph. Jahrb. », 1901, 90-95). CLAVERIE, *A propos du problème moral* (« Revue Thomiste », 1913, 210-213). LEHU, *Philosophia moralis et socialis,* Parisiis, 1914, pag. 101, n. 145. CATHREIN, *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum?* (« Gregorianum », 1924, 584-594). LEHU, *Si la « recta ratio » de S. Thomas signifie la conscience?* (« Revue Thomiste », 1925, 159 sqq.). CATHREIN, *Was ist im Sinne des hl. Thomas die « ratio » als « regula proxima voluntatis » ?* (« Scholastik », 1926, 413 sqq.).

[2] CLAVERIE, « Rev. Thom. », 1913, pag. 212.

[3] « Chaque formule est partiellement vraie, et certaines écoles, insistant sur la portion de vérité, que renferme leur formule, refusent de s'élever jusqu'à la vérité adéquate » (« Rev. Thom. », 1925, pag. 160).

Formula, quae rei, sub uno respectu consideratae, correspondet, erigitur, cum iniusta aliarum exclusione, in adaequatam veritatis expressionem. Quid igitur veri in unaquaque earum contineatur, et quomodo illae inter se componi possint, constituit punctum fundamentale totius quaestionis. Philosopho enim scholastico, habita ratione dictorum S. Thomae, a priori affirmare licet nullam harum opinionum simpliciter falsam esse, vel cum aliis pugnare [1].

Inter solutiones huius problematis, vel potius inter conamina adaequatae huius rei propositionis, quae hisce temporibus suscepta fuerunt, sine dubio eminet solutio, quam sequendo magnum et celebre Commentarium Salmanticensium, dat R. P. Lehu O. Pr. in suo egregio opere « *Philosophia moralis et socialis* » [2]. In qua solutione tamen quaedam desiderantur, quae obstant, quominus vel illa pro adaequata haberi possit. Auctor enim nimis premere videtur formulam suae scholae, omni quidem respectu dignissimam, quae tamen minime unice recta videatur, vindicans illi ius exclusivum exprimendi rationem formalem regulae honestatis, aliis, nonnisi in sensu quodam speciali, diminuto, admissis. Concedit naturam humanam posse dici normam seu regulam honestatis, non tamen regulam proximam et formalem, sed solum fundamentalem et remotam [3]. Idem affirmat de fine ultimo [4], et de essentiali ordine rerum [5]. Quomodo autem fundamentalem illam regulam concipiat, patet ex dictis sub n. 158 praelaudati operis. « Natura — inquit — recte dicitur regula fundamentalis, id est fundamentum regulae rationis ». Inter hanc et illam talis relatio intercedit, sicuti v. g. inter litrum, vel chilograma, et metrum, in quo priores mensurae fundantur [6]. Hinc, secundum ipsum, « multum deficeret,

[1] « L'autorité de saint Thomas nous fait supposer en son esprit une conciliation de vues qui d'abord paraissent s'opposer » (Claverie, « Rev. Thom. », 1913, pag. 213).

[2] *Philosophia moralis et socialis*, Parisiis, 1914, pag. 101 sqq., nn. 145-161.

[3] *Op. cit.*, pag. 112 sqq., nn. 154-157.

[4] *Op. cit.*, pag. 120 sqq., n. 159.

[5] *Op. cit.*, pag. 124 sqq., n. 160.

[6] « Aliud est mensura, aliud mensurae fundamentum. Sic v. gr. liquida mensurantur litro et gravia chilogramate, et non metro, et tamen metrum est principium ex quo desumitur litrum, imo fundamentum totius systematis metrici » (*op. cit.*, pag. 113, n. 154).

si quis haberet mensuram fundamentalem, careret vero mensura proxima, sicut si quis non haberet nisi metrum ad mensurandum pondus bovis »[1]. Ex quibus clare apparet rationem rectam, secundum opinionem praelaudati auctoris, in ratione mensurae differre formaliter tum a natura rationali, tum a fine ultimo, tum ab essentiali ordine rerum, vel potius eam solam unice nomen mensurae mereri, alias vero formulas vocari mensuras sensu improprio, inquantum fundamentum rei ad designandam rem ipsam aliquando sumi potest. Quod nobis — ingenue fatemur — nec cum obiectiva rei veritate, nec cum mente Angelici Doctoris congruere videtur. Putamus enim principales illas formulas, quae ab auctoribus catholicis tanquam normae moralitatis assignantur, ut: ratio recta, natura humana complete spectata, ordinatio ad finem, essentialis ordo rerum — quod rem ipsam attinet, aequivalentes esse, et ut tales a S. Thoma in diversis locis operum suorum adhiberi[2]. Quod quidem hac lucubratione nostra demonstrare intendimus.

Manifestum est, nec potest negari S. Thomam rationem rectam tanquam normam proximam moralitatis in diversis operibus suis proponere. Classicus locus in re sunt illa verba (Iª IIªᵉ, q. 71, a. 6, c.): « Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei ». Qua formula ex auctoritate S. Thomae simpliciter admissa, oritur quaestio, quid S. Doctor per rationem intellexerit? — Ratio enim, fatentibus omnibus, diversa significare potest. « Rationem esse regulam voluntatis — inquit Ioannes a S. Thoma — in confesso est apud omnes... Sed non facile explicatur quid nomine rationis intellegatur »[3]. Ad quam quaestionem, quae sponte oriri videtur, S. Thomas respondet Iª IIªᵉ, q. 90, a. 1, ad 2ᵘᵐ: « Sicut in actibus exterioribus — inquit — est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intellegere, et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum: quod quidem in speculativa ra-

[1] *Op. cit.*, pag. 117, n. 157.
[2] Cfr. Claverie, « Rev. Thom. », 1913, 210 sqq.
[3] « *Cursus Theologicus* ». In Iᵃᵐ IIªᵉ, Disp. XI, art. 2, n. 17.

tione primo quidem est definitio: secundo enuntiatio: tertio vero syllogismus, vel argumentatio: et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus... ideo est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones: et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis ». Quod etiam aliis in locis non minus clare S. Doctor affirmat. Ita v. g. posita quaestione utrum lex naturalis sit habitus [1], respondet: « Aliquid potest dici habitus dupliciter. Uno modo proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra, quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis: non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit, quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id, quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id, quod fide tenetur: et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici, quod lex naturalis sit habitus: sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus ». Quod autem S. Doctor dicit hic de lege, applicari debet ad normam honestatis, nam « lex quaedam regula est, et mensura actuum » [2]. Non itaque ratio ut potentia vel actus, sed ratio ut proponens obiectum regulat et mensurat honestatem voluntatis [3]. Et quidem, ut apposite hic dicit Ioannes a S. Thoma — « non ex eo praecise quod proponit seu manifestat obiectum, sed quia proponit obiectum proportionatum ei » [4]. Obiectum igitur proportionatum rationi constituit regulam honestatis. Sed iterum venit quaestio: cuinam rationi, quo sensu sumptae, obiectum proportionatum regulat bonitatem actus humani? — Ad quam quaestionem ex mente Divi Thomae respondendum videtur: non rationi ut particulari poten-

[1] Ia IIae, q. 94, a. 1, c.
[2] Ia Iae, q. 90, a. 1, c.
[3] Cfr. Ioannes a S. Thoma, *op. cit.*, Disp. XI, a. 2, n. 25.
[4] *Op. cit.*, n. 23.

tiae, sed rationi ut principio formali specificanti naturam hominis ut talis [1].

In Iª IIªᵉ, q. 18, art. 5, respondens ad hoc: utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie, S. Doctor dicit: « In actibus humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem... Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam: et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae ». Similiter ad quaestionem: utrum vitium sit contra naturam [2], respondet: « Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae... Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem.... Unde virtus humana, quae *hominem facit bonum, et opus eius bonum reddit,* intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi... ». In Commentariis autem in libros Ethicorum (l. II, lect. 2) dicit: « Bonum cuiusque rei est in hoc, quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam ». Et in tractatu de Legibus, in quaestione, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae [3], dicit: « Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam... Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem ».

[1] « La raison qui règle les actes humains d'après leur objet, c'est la raison pratique, celle qui est tout entière tournée vers l'action, et, par l'intermédiaire de la volonté droite ou non, rend nos actes volontaires bons ou mauvais; tandis que la raison sur laquelle se règle l'objet n'est autre que la forme même qui, dans l'ordre de l'être, et non plus de l'action, spécifie la nature humaine, fait de l'homme un animal raisonnable... En conséquence, la raison n'est pratiquement la règle des actions humaines que parce qu'elle l'est d'abord, en sa qualité de forme, de la nature humaine » (GILLET, *Les actes humains.* Notes explicatives [46], pag. 431).

[2] Iª IIªᵉ, q. 71, a. 2, c.

[3] Iª IIªᵉ, q. 94, a. 3, c.

Nullum itaque dubium esse potest S. Thomam ad honestatem actus humani requirere convenientiam eius cum natura humana ut tali. Ratio est principium per quod et in quo natura humana ut talis manifestatur.

« Non sibi, sed appetenti animali appetitus appetit » — dicit fidelis hac in re interpretator divi Thomae [1]. Appetitus enim, qui cognitionem sequitur, et animalis vocatur, eo a naturali, qui sine praevia cognitione exercetur, differt, quod hic « est rei, quia conveniens illi particulari potentiae; animalis vero est rei, quia conveniens toti, seu supposito » [2]. Proinde actus honestus, qui a voluntate, seu ab appetitu rationali procedit et hominem non secundum quid, sed simpliciter bonum reddit, convenire debet non rationi ut particulari potentiae, sed rationi ut principio formali specificanti naturam humanam. Ratio itaque ut potentia intrat in actum humanum solummodo « ut applicans et manifestans ipsam regulam, seu ut mensurator » [3], non vero ut mensura. Mensuram vero constituit obiectum, ratione quidem propositum rationique proportionatum et conforme, non tamen ut proponenti et applicanti illam mensuram, sed conforme rationi ut formatae alia regula superiori, quam in ipsa natura humana in eius exigentiis et inclinationibus suo modo inscriptam detegit [4]. Hinc, ut homo bene moraliter operetur, sufficit considerare naturam humanam ut talem cum omnibus relationibus ex ea pullulantibus et secundum exigentiam huius naturae agere [5]. Ut enim Dom Lottin mentem Divi Thomae sequendo animadvertit: « Fons omnis rectitudinis in natura invenitur... ratio practica discursiva intantum est recta, inquantum fundatur

[1] CAIETANUS, Iª, q. 80, a. 2, n. VIII.

[2] CAIETANUS, Iª, q. 19, a. 1, n. V.

[3] IOANNES A S. THOMA, *op. cit.*, Disp. XI, a. 2, n. 25.

[4] IOANNES A S. THOMA, *loc. cit.*

[5] « L'objet ne règle les actes humains, par l'intermédiaire de la raison pratique, que parce qu'il se règle lui-même sur l'ordre rationnel, autrement dit sur les lois de la nature humaine déterminées spécifiquement par la raison, dans l'ordre de l'être » (GILLET, *op. cit.*, pag. 432). « Il suffira donc à l'homme de consulter sa nature pour connaître les exigences fondamentales de la loi morale naturelle » (Dom LOTTIN, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin*, « Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie », 1924, pag. 397).

in ratione naturali [1] ». Naturalis autem ratio, quae habitus principiorum, vel synderesis a Philosophis appellatur, est, ut praelaudati auctoris verbis utar: « fidelis et indefectibilis repercussio exigentiarum fundamentalium naturae » [2]. Ratio recta igitur Divi Thomae non est prima regula seu mensura honestatis in ordine creato contenta, sed est regula proxima, quae quidem regulat et mensurat immediate actum voluntatis humanae, sed ipsa quoque alia mensura, eaque in ordine causarum secundarum, formaliter, mensuratur. Quae mensura seu regula rationem practicam hominis mensurans, non est nisi ipsa hominis rationalis natura.

Verum est, S. Thomam rationi rectae hominis tanquam mensuram, seu principium, ex quo habet vim mensurandi actum humanum, assignare legem aeternam, seu rationem divinam [3]. Tamen supremam illam regulam omnis rectitudinis quae in ipsa ratione divina habetur, ratio humana, ut alio in loco S. Thomas dicit, non percipit in se immediate, sed in quantum in essentiali ordine rerum, vel potius in natura humana rationali cum omnibus relationibus ex illa pullulantibus resplendet [4]. Quae quidem « irradiatio » illius supremae regulae ex mente divina cum sensu pleno regulet rectitudinem rationis humanae, non est, cur ei denegetur ratio regulae seu mensurae sensu proprio formali. S. Thomas loquendo de duplici mensura actus humani: proxima in recta ratione sita, et prima in mente divina, — minime voluit excludere aliam mensuram, intermediam. Ad obiectionem enim: unius rei non posse esse nisi unam mensuram, respondet: « Unius rei non sunt plures mensurae proximae: possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur » [5]. Quod in nostro quidem casu verificatur. Proxima enim regula voluntatis — ratio recta — non est recta per se ipsam, nec per immediatum et exclusivum influxum regulae su-

[1] « On sait la source de toute rectitude: c'est la nature... la raison pratique discursive est droite dans la mesure où elle se fonde sur la raison naturelle » (*op. cit.*, pag. 332).

[2] « Ses énoncés (c'est-à-dire de la synderèse) sont d'une rectitude à toute épreuve; écho fidèle et indéfectible des exigences fondamentales de la nature « (*op. cit.*, pag. 335).

[3] I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 4, c.

[4] Cfr. I^{a} II^{ae}, q. 93, a. 2, c.

[5] I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 4, ad 1.

premae — rationis divinae — sed inquantum accedit ad aliam regulam creatam, quae in obiectivo ordine rerum habetur. Quae regula, in obiectivo ordine rerum resplendens, non est nisi participatio illius increatae regulae seu mensurae, quae in mente divina exsistit. Talis est mens S. Thomae, et, consequenter ad sua principia metaphysica, talis esse debet. « Sicut speculativa ratio — inquit — dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines »[1]. « Manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica »[2]... « finis autem determinatus est homini a natura »[3]. In natura itaque quaerenda est prima regula rectitudinis moralis.

In tractatu de virtutibus ad quaestionem, utrum virtutes intellectuales consistant in medio, S. Doctor dat solutionem, in qua mens eius manifeste apparet. « Bonum alicuius rei — inquit — consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere... Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI. Ethic. dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X. Metaphys.; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem... *Verum autem virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis* (a nobis subductum). Sed respectu appetitus habet rationem regulae et mensurae »[4]... « intellectus practicus veritatem cognoscit sicut

[1] 3, dist. 33, q. 1, a. 1, q. 2, sol.
[2] *Ethic.*, VI, 2.
[3] *Ibid.*
[4] Iª IIªᵉ, q. 64, a. 3, c.

speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus » [1]. Recta ratio igitur, quae respectu voluntatis habet rationem mensurae, per comparationem ad rem habet rationem mensurati. Agnoscit itaque Angelicus Doctor praeter rectam rationem, quae constituit regulam proximam voluntatis, aliam, superiorem, a qua illa immediate quod ad rectitudinem suam pendeat, in re ipsa sitam. Hinc in responsione ad 1um eiusdem quaestionis dicit: « Etiam virtus intellectualis habet suam mensuram » [2], et ad obiectionem positam, quod, si virtus intellectualis, quae medium rationis determinat, seu recta ratio agibilium, etiam in medio rationis consisteret, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem: et sic in infinitum, — respondet: « Non est necesse procedere in infinitum in virtutibus: quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, *sed ipsa res* » (subductum a nobis) [3]. Inquirendo in primum principium mali moralis enumerat per ordinem diversa principia psychologica, quae ad actum moralem eliciendum concurrunt et dicit: « In actionibus moralibus inveniuntur per ordinem quattuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa » [4]. Nam « res, quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc quod perveniat ad hoc, a quo motus incepit » [5]... « inter omnia primum movens est appetibile » [6]... « intellectus practicus propter hoc dicitur movere, quia scilicet eius principium, quod

[1] I^a^, q. 79, a. 11, ad 2um.
[2] I^a^ II^ae^, q. 64, a. 3, ad 1um.
[3] I^a^ II^ae^, q. 64, a. 3, ad 2um.
[4] *Contr. Gent.*, III, 10.
[5] *De Verit.*, q. 1, a. 2, c.
[6] *De anima*, III, 15.

est appetibile, movet » [1]. Scimus autem in unoquoque genere illud quod est principium, esse mensuram primam illius generis [2]. In rebus itaque creatis, seu potius in ipsa natura humana rationali quaerenda est, secundum principia et doctrinam Aquinatis prima mensura bonitatis moralis actus humani, in ordine creato contenta.

Nil mirum itaque Divum Thomam cum de fundamentalibus quod ad rem moralem quaestionibus agitur, ut v. g. de intrinseca quorumdam actuum bonitate, vel malitia morali, vel de primis praeceptis legis naturalis, ad naturam ut rem demonstret, tanquam ad mensuram bonitatis, etiam moralis, recurrere. « Quorumcumque est natura determinata — inquit — oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant... Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes » [3]... « omnia illa facienda, vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana » [4]. Apprehensio autem non est actus, quo ex elementis datis in rerum natura construeretur demum conceptus, sed est repraesentatio rei, eaque adaequata. Inter hanc et rem apprehensam quod ad id quod nulla intercedit differentia, sed solum quod ad modum, quo in se, et in apprehensione existit. Nam intellectus in actu, et intellegibile in actu sunt idem secundum notum adagium scholasticorum [5]. Ratio itaque recta, inquantum est mensura honestatis, non differt a natura rationali, seu potius exigentiis eius, quas intellectualiter exprimit. Hinc recte dicit Dom Lottin: « La loi naturelle n'est autre que la nature humaine s'exprimant rationnellement » [6]. Sive igitur natura tanquam regula honestatis ponitur, sive recta ratio, — idem intellegi debet. Qui inter unum et aliud quod ad id quod discrimen introducit, a genuino scholasticorum conceptu recedere videtur.

[1] *Ibid.*
[2] Cfr. Iª IIªᵉ, q. 90, a. 1, c.
[3] *Contr. Gent.*, III, 129.
[4] Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2, c.
[5] Iª, q. 14, a. 2, c.; q. 85, a. 2, ad 1ᵘᵐ; q. 87, a. 1, ad 3ᵘᵐ.
[6] *Le Droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, pag. 85.

Verum est, naturam hominis nude spectatam non esse nisi fundamentum regulae honestatis, — complete tamen spectata, seu cum relationibus, quae ex ea oriuntur, iam non fundamentum, sed ipsa regula dicenda videtur [1]. Nil mirum itaque S. Thomam rationem boni honesti repetere sive ex conformitate cum recta ratione, sive ex convenientia cum hominis natura, tamquam ex uno eodemque formali principio [2]. Qui affirmat S. Thomam rationem — regulam seu mensuram honestatis moralis — opponere naturae, quae constituit mensuram bonitatis physicae, verbis S. Doctoris manifeste vim infert, et mentem eius adulterare videtur. « Pour saint Thomas — dicit Sertillanges — le bien moral se rattache au bien ontologique d'une façon toute directe » [3]. « Le bien ontologique, c'est ce que tout désire; c'est la réalisation ou le moyen de réalisation de chaque être. Le bien moral c'est ce même bien ontologique librement embrassé, sous le contrôle de la raison directrice de nos actes ». « Le bien, c'est ce que tout être recherche, consciemment ou non, intelligemment ou non, c'est sa *réalisation*, c'est son *acte* (ἐνέργεια). Si donc on veut déterminer le bien de l'homme, et par là régler sa recherche, il faut se demander en quoi consiste la réalisation de l'homme, quel est son acte propre (τὸ ἴδιον ἔργον) par opposition aux autres êtres, et cela revient à déterminer sa nature... *Sois ce que tu es!* Cette formule moderne exprimerait à merveille le principe moral d'Aristote; car chaque être, dit-il, trouve son bien dans la disposition convenable à sa nature (ἕκαστον δ'ἐν κατὰ τὴν οἰκειὰν ἀρετὴν ἀποτελεῖται » [4]. « La bonté morale de l'activité humaine — dicit iam supra citatus Dom Lottin — n'est qu'une application de la bonté naturelle de tout être; la morale est un corollaire de la métaphysique » [5]. Idem dicit

[1] « La norme de l'action morale est la nature même de l'être humain ou, si l'on veut, la forme substantielle de l'homme... La norme de l'action est la raison. La loi naturelle s'identifie, pour saint Thomas, avec la raison naturelle. Ce dernier mot qu'est-il autre chose d'ailleurs que la simple transposition de l'expression « nature raisonnable » ? (Dom LOTTIN, *L'ordre moral...*, pag. 397 sq.).

[2] Cfr. Iª IIªᵉ, q. 54, a. 3, c.

[3] *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1922, pag. 37.

[4] SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, II, pag. 292.

[5] *L'ordre moral....*, pag. 397.

Stephanus Gilson, qui communi iudicio mentem Angelici Doctoris recte assecutus est[1]: « C'est en intégrant l'homme — inquit — au système des êtres et en le soumettant aux lois métaphysiques du mouvement, que nous avons retrouvé la loi particulière de son activité; de même, c'est en considérant le bien moral comme un cas particulier du bien en général, en ne supposant pas à priori qu'il soit un donné irréductible et quasi miraculeux, que nous l'expliquerons par apparentement aux notions fondamentales de la métaphysique »[2]. « De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus » — dicit S. Thomas initio tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum[3]. Cui principio fidelis, fere ubique, cum aliquam quaestionem moralem magis generalem tangit, innititur generali conceptu boni, cuius bonum humanum morale non est nisi una species particularis. In tractatu de virtutibus, ad quaestionem utrum virtus humana sit habitus bonus, respondet: « Sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiae: unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest... ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum... Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus »[4]. In tractatu de vitiis, ad quaestionem, utrum vitium contrarietur virtuti, respondet: « In essentia virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae... Ex consequenti autem sequitur, quod virtus sit bonitas quaedam: in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus.. Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur... Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia.

[1] Cfr. « Revue des Sciences Philos. et Theol. », 1925, pag. 493.

[2] *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, pag. 96.

[3] Ia IIae, q. 18, a. 1, c.

[4] Ia IIae, q. 55, a. 3, c.

Sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae » [1]. In opusculo *de Virtutibus in communi* in quaestione, utrum virtutes sint habitus, pro fundamento solutionis ponit generalem notionem virtutis quam ad omnem ordinem entium ex aequo extendit: « Virtus — inquit — bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum... haec omnia conveniunt virtuti uniuscuiusque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum et opus eius: similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius » [2]. Similiter in art. VII eiusdem quaestionis: « Virtus — inquit — in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscuiusque virtus est, ut Philosophus dicit, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ferre sessorem; quod est opus equi » [3]. In art. 2 quaest. 1ae *de Malo*, movens quaestionem, utrum malum sit in bono, haec habet: « Id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus eius. Virtus enim est, quae bonum facit habentem, secundum Philosophum in II Ethicorum... Virtus autem est ultimum potentiae rei... Ex quo patet, quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum praemissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem, sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem: sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus ». Et in quaestione II, art. 4: « Bonum — inquit — importat quamdam perfectionem, cuius perfectionis privatio malum est... Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et spe-

[1] Ia IIae, q. 71, a. 1, c.
[2] *De Virt.*, q. 1, a. 1, c.
[3] *De Virt.*, q. 1, a. 7, c.

ciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi, et bovis; et idem dicendum est de malo... et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum inquantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis: et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malus autem qui non convenit naturae agentis et sic contingit de uno et eodem actu diversimode iudicari secundum comparationem ad diversa agentia... Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo ». Non aliud itaque principium generale bonitatis assignat Divus Thomas pro bonitate actus humani ut talis, et pro bonitate aliorum actuum in ordine naturae; ubique enim convenientia cum natura agentis bonitatem illam determinat. Bonum humanum « est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo » — illud autem est natura humana rationalis.

In idem quod supra redit illa formula, quae normam honestatis in essentiali ordine rerum reponit. Per quem ordinem intellegitur ordo seu relatio resultans ex coexsistentia duarum vel plurium essentiarum. Cum enim ille ordo tanquam norma honestatis pro operatione humana proponatur, non sumitur in sua totalitate seu plenitudine, in qua omnes omnino essentias creatas complectitur, sed in illa parte, quae hominem ut ens rationale attingit, quae pars constituitur natura humana rationali cum omnibus relationibus quae ex illa oriuntur.

Quod de natura ut regula honestatis diximus, idem de fine dicendum videtur. Ut enim recte R. P. Sertillanges animadvertit — « La nature et la fin coïncident, sauf que la fin, c'est la nature pleinement réalisée par le moyen de l'activité naturelle » [1]. Quae

[1] *Saint Thomas d'Aquin*, II, pag. 292.

verba menti Divi Thomae plene correspondent. Continuo enim S. Doctor inculcat bonitatem consistere in plenitudine essendi, ad quam ut ad finem ultimum, sibi connaturalem, unumquodque ens, modo naturae suae convenienti, inclinatur. « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi — dicit — ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate »[1]... « Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius »[2]... « Quaelibet voluntas naturaliter vult illud, quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum et non potest contrarium huic velle »[3]... « Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio[4]. Quid autem illam perfectionem entis constituat, quae sit eius plenitudo essendi — forma, seu natura uniuscuiusque entis determinat. Ut enim S. Doctor dicit: « Manifestum est quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas, quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem: aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis quod non pertinet ad perfectionem animalis »[5]. Apposite hic loquitur praelaudatus Dom Lottin: « Si la forme substantielle spécifie les agents de la nature dans leur être, elle les définit, par là même, dans leur activité naturelle: celle-ci n'est-elle pas l'épanouissement de l'être et son achèvement? — La forme définit donc, détermine l'activité propre à chaque être. D'autre part, l'activité de tout être de la nature tend naturellement vers un terme, qui est un but poursuivi, une fin. La forme donne donc à l'activité de l'être sa tendance propre, oriente cette activité vers la fin naturelle; elle en est, en d'autres termes, la norme directrice.. Et comme le terme naturel de l'activité d'un être est son bien, on devra conclure que la forme est le principe inclinant l'être vers son bien naturel. On peut donc distinguer en tout être naturel deux éléments: la forme et la tendance naturelle de l'être à des actions

[1] *De Verit.*, q. 22, a. 7, c.
[2] Iª IIªᵉ, q. 1, a. 5, c.
[3] *Contr. Gent.*, III, 109,
[4] *Contr. Gent.*, III, 16.
[5] *De Malo,* q. 2, a. 4, c.

appropriées à cette forme. Tout être de la nature est donc, de par sa forme, doué d'un *appetitus naturalis* ou poussée interne de l'être vers la fin, qui convient à sa nature »[1]... « Il était donc indifférent de chercher la norme de la moralité dans la fin dernière naturelle ou dans l'appétit naturel de la forme substantielle de l'homme »[2].

« Les fins de l'action humaine — dicit Deploige — ne sont donc pas, dans la conception thomiste, un idéal en dehors de toute prise, une vaine chimère, une utopie décevante. Elles sont le terme vers lequel le sujet s'achemine d'un mouvement spontané, le but auquel il tend naturellement. Elles sont formées des biens qui manquent à l'être, qu'il est capable d'acquérir, et dont, en développant ses virtualités, il s'assurera la possession et la jouissance. Au terme de l'effort, nécessaire mais possible, elles constituent l'état de perfection, et se confondent avec l'être pleinement épanoui et devenu vraiment lui-même. Ce n'est pas l'imagination qui les invente, ni la fantaisie qui les conçoit, ni le caprice qui les crée. Elles sont la nature même de l'être s'efforçant vers le mieux-être en suivant ses impulsions profondes. Elles s'imposent à la conscience comme une réalité vivante; elles dictent leurs exigences à la raison; et celle-ci tâche de les traduire en préceptes de vie. Ces préceptes forment l'ossature des morales élaborées par les hommes. C'est dans ces corps de règles spontanées que le philosophe, loin de les inventer, les découvre comme une donnée réelle »[3].

Clarum est sermonem hic esse de fine intrinseco rei, in ordine tamen mere naturali nonnisi finis intrinsecus constituit directe terminum activitatis humanae. Quod patet vel ex illis Angelici verbis quae in Commentariis in libros Ethicorum, habentur: « Bonum finale cuiuslibet rei — legimus in lib. I, lect. 10 — est eius ultima perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingat, vel faciendo, sicut aedificator domum, aut quia utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur quod finale bonum cuius-

[1] Dom Lottin, *op. cit.*, pag. 342.
[2] Dom Lottin, *op. cit.*, pag. 363.
[3] Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, 3ème éd., pag. 277.

libet rei in eius operatione propria sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas... Si autem in aliquo alio dicitur felicitas consistere, aut hoc erit aliquid, quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur beatitudo hominis » [1].

Et aliter esse non potest. Nam finis extrinsecus rerum communis est, et qua talis nequit dirigere actus proprios diversorum entium. « Diversae creaturae — dicit S. Thomas — diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem [2]: Hinc « Deus sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re *suo modo* obtinendum » [3]. Igitur « ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio » [4]... « unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum » [5]. Propria autem operatio uniuscuiusque rei ipsa natura entis determinatur, nam operari sequitur esse. « Pour les anciens — dicit R. P. Gillet O. Pr. — la fin est au point de vue dynamique, ce que la forme est au point de vue statique, de l'être: operatio sequitur esse. Il y a, de la part de la chose changement d'état, mais non de nature... Quand je dis de l'homme qu'il est un animal raisonnable ou qu'il doit agir raisonnablement, j'énonce le même jugement d'essence sous deux formes différentes. Tel a toujours été l'enseignement de la philosophie traditionnelle, au nom des exigences objectives de la raison » [6]. Itaque mensura bonitatis moralis actus humani ex fine sumpta ad naturam reducitur.

Quomodo autem voluntas divina rationem regulae pro nostra voluntate ex mente Divi Thomae habeat, patet ex illis quae S. Doctor dicit ad quaestionem, utrum homo teneatur voluntatem suam di-

[1] *Ethic.*, I, 10.
[2] Iª IIªᵉ, q. 91, a. 6, c.
[3] *Contr. Gent.*, III, 18.
[4] *Ibid.*, III, 22.
[5] *Ibid.*, III, 25.
[6] *Les Jugements de Valeur et la Conception positive de la Morale*, « Rev. des Sc. Phil. et Théol. », 1912, pag. 5.

vinae conformare et in quonam illa conformitas consistat? — Ad primam quaestionem affirmative respondet: « Quilibet — inquit — tenetur suam voluntatem conformare divinae. Cuius ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur, sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa... Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium... Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat... et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur dici oportet, unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem » [1].

In quo autem illa conformitas consistat explicat ulterius. In voluntate distingui potest ipsa potentia et eius actus. Primo modo considerata voluntas et eius conformitas ad voluntatem divinam non pertinet ad nostram quaestionem, quia est extra genus morum. Secundo vero modo considerata, i. e. ut actus, « ex hoc divinae voluntati conformatur, quod volumus id. quod Deus vult nos velle » [2]. In illo autem quod Deus vult nos velle duo distinguere possumus: « unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis » [3]. Hinc « ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest: Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult: et hoc est quasi secundum causam materialem... Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus; et haec conformitas est secundum causam finalem » [4]. Quae conformitas « secundum causam finalem » vi-

[1] *De Verit.*, q. 23, a. 7, c.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

detur sufficere ad honestatem actus; nam ad obiectionem: voluntatem nostram non posse voluntati divinae conformari in volito, cum ignoremus in plurimis quid Deus velit, S. Thomas respondet: « Volitum divinum, secundum rationem communem quare sit scire possumus: scimus enim, quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni: et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti » [1]. Ita voluntas nostra voluntati divinae in actu suo conformis esse potest, quia sicut Deus se habet ad ea quae ei competunt, ita nos habere possumus et debemus ad ea quae nobis proprie conveniunt [2]. Itaque voluntas nostra divinae voluntati conformari debet non per aequiparationem, sed per imitationem, et actio nostra actioni divinae, inquantum est nobis conveniens [3]. Iterum ergo naturam nostram habemus, tanquam id in quo mensura actus nostri honesti, utpote voluntati divinae conformis, resplendet.

Quomodo *conscientia* in ratione normae honestatis ex mente Divi Thomae se habeat ad regulas supra propositas haud difficile est determinare. Multis in locis S. Doctor clare dicit conscientiam sensu proprio significare quemdam actum intellectus nostri quo scientia aliunde habita ad opus applicatur « Conscientia — inquit — secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid... Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus » [4].

« Conscientia... nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem » [5]. Si dicitur regula vel mensura, tunc non aliter, nisi inquantum actus per quem mensura applicatur, mensura quoque vocari possit.

[1] I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 10, ad 1um.
[2] *De Verit.*, q. 23, a. 7, ad 9um.
[3] I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 9, ad 1um.
[4] I^{a}, q. 79, a. 13, c.
[5] *De Verit.*, q. 17, a. 1, c.

Sunt qui putant apud S. Thomam conscientiam cum ratione recta identificari [1]. Perperam tamen. Imprimis enim ratio secundum S. Thomam ut vidimus significat obiectum, conscientia vero actum intellectus. Deinde, ratio significat regulam universalem (dictamen rationis in universali) [2], conscientia vero applicationem regulae ad casum particularem (dictamen rationis in particulari) [3]. Ratio est mensura et principium directivum actus in quantum est recta [4], conscientia vero in omni casu, sive recta sive non recta, pro regula seu mensura actus particularis quem respicit haberi debet [5]. Aliis verbis, ratio est regula *obiectiva*, conscientia vero *subiectiva* actus, cuius munus est regulam obiectivam, quae in ratione recta habetur, applicare ad casum in particulari determinatum [6].

Analysi diversarum formularum finita, possumus omnes, et mensuras per illas propositas, in quemdam ordinem redigere, in quo duae distingui possunt classes, quarum una complectitur mensuras actuum humanorum quae in primo principio omnis bonitatis, in Deo, inveniuntur, altera vero regulas quas homo pro activitate sua morali in ordine creato habet. Ad primam pertinent ratio et voluntas divina — ad alteram — recta ratio hominis, natura humana rationalis, essentialis ordo rerum, ordinatio ad finem, et conscientia. Absolute prima, ac proinde maxime ab actu humano remota, est illa quae in ratione divinae Sapientiae habetur, quae est mensura prima non solum voluntatis nostrae sed etiam ipsius Dei [7]. Maxime propinqua actui est regula subiectiva quae in conscientia individuali uniuscuiusque hominis reperitur. Inter hanc et

[1] Cfr. « Gregorianum », 1924, pag. 584 sqq.; « Scholastik », 1926, pag. 413 sqq.

[2] Ia IIae, q. 90, a. 1, ad 2um.

[3] Ia, q. 79, a. 3, c.; *De Verit.*, q. 17, a. 1, c.

[4] « Regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta ». 2, dist. 24, q. 3, a. 3, ad 3um.

[5] Ia IIae, q. 19, a. 5; *De Verit.*, q. 17, a. 4, c.

[6] Cfr. « Rev. Thom. », 1925, pag. 159 sqq.

[7] Voluntas non habet rationem primae regulae... dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed [etiam] in Deo... Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divini intellectus » (*De Verit.*, q. 23, a. 7, c.).

illam aliae collocari debent, et quidem hoc ordine, quod, subiectiva mensura, si recta est, ab obiectiva, in recta ratione proposita dependet. Quae iterum, ut omnis cognitio creata cum suo obiecto quem natura prius supponit, cum essentiali ordine rerum, causali nexu coniungitur. Qui ordo, in illa parte quam haec cognitio respicit, natura humana rationali cum omnibus relationibus suis constituitur, et quidem per ordinationem obiectivam, ex rerum natura sequentem, ad finem ultimum, ordinis eiusmodi principium. Omnia hic cohaerent, et cum metaphysicis Divi Thomae principiis meliori quo possunt modo congruere videntur. Ratio recta est regula proxima bonitatis moralis actus humani, sed inquantum per rationem rectam intellegitur obiectum quod ratio tanquam mensuram actus proponit, eodem prorsus modo essentialis ordo rerum, natura humana rationalis cum omnibus relationibus suis, et ordinatio eius ad finem mensura proxima honestatis dici potest. « C'est la même chose de dire — ut recte animadvertit R. P. Sertillanges: Suis la nature, et de dire: Sois homme, sois raisonnable, sois heureux. Il en serait de même de toute formule assez compréhensive pour fournir un équivalent de celles-ci »[1]. Non una itaque formula datur quae apta nata est obiectivam rei veritatem, et mentem Divi Thomae, quod ad mensuram seu normam bonitatis moralis actus humani, exprimere, sed diversae esse possunt et revera ut vidimus dantur. Nolle illud agnoscere, contrarium esset, si non verbis saltem menti Angelici Doctoris.

EDMUNDUS ELTER S. I.

[1] *La Philosophie morale*..., pag. 135.

Gilles de Rome et Henri de Gand
sur la distinction réelle (1276-1287)

Summarium. — Ex comparatione inter opera Henrici Gandavensis et Ægidii Romani concluditur quaestiones undecim primas Ægidii tractatus qui inscribitur: *Quaestiones disputatae de Esse et Essentia* inter festa Paschalia a. 1285 et festum Nativitatis D. N. I. C. a. 1286 esse conscriptas; quaestiones vero duodecimam et decimam tertiam in quibus Ægidius Quodlibeto decimo Henrici respondet, ante festum Nativitatis a. 1287 esse absolutas, siquidem Henricus eo tempore eas in suo Quodlibeto undecimo refutavit. Ex tota disputatione autem atque ex modo arguendi utriusque Doctoris, adversarium quem impugnavit Henricus in suo primo Quodlibeto a. 1276, fuisse Ægidium ipsum, facile conicitur.

Le regretté Père Chossat, dans un écrit très intéressant, malheureusement encore inédit, s'est efforcé de prouver que dans les discussions passionnées, de 1286-1287, autour de la question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, le seul défendant de la distinction réelle sur lequel s'acharne Henri de Gand est Gilles de Rome.

La question offre un intérêt particulier; car elle repose un problème, jugé résolu depuis les doctes travaux du R. P. Mandonnet[1]: « Le R. P. Mandonnet, écrit le R. P. Rolland-Gosselin, dans sa belle édition du « *De esse et essentia* » de saint Thomas, a mis hors de conteste que les attaques d'Henri de Gand contre la réalité de la distinction entre l'essence et l'existence, dans la question quodlibétique soutenue par lui pendant l'avent de 1276, visaient saint Thomas directement et non pas Gilles de Rome: le premier quodlibet de Gilles, celui où il aborde pour la première fois le problème, est postérieur d'une dizaine d'années... à celui d'Henri. Récemment le R. P. Hocedez, S. J. en se ralliant à cette

[1] Mandonnet, O. P., *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence,* dans la « Revue Thomiste », t. XVIII, 1910, pag. 741.

manière de voir a proposé de placer aussi le premier quodlibet de Richard de Mediavilla avant celui de Gilles. Richard reprend en la complétant légèrement la doctrine d'Henri de Gand. Les deux adversaires de la distinction réelle sont ainsi pour nous des témoins irrécusables du sens que les contemporains donnaient spontanément à l'enseignement de saint Thomas »[1]. Mgr Grabmann admet les mêmes conclusions[2].

Or le Père Chossat, tout en concédant la date du premier Quodlibet (1285) de Gilles montre qu'avant 1276 celui-ci avait déjà clairement et avec éclat enseigné la distinction réelle[3]; d'abord dans son Commentaire sur le premier livre des Sentences[4], où s'étale la distinction réelle, comme l'avait justement noté Denys le Chartreux[5]; de plus le P. Chossat pense que Gilles avait déjà publié ses *Theoremata De esse et essentia*[6], qui n'ont d'autre but que de l'établir. D'ailleurs dans toutes ces disputes Henri n'a poursuivi qu'un adversaire: Gilles de Rome. Réservant pour un autre article l'examen du premier Quodlibet d'Henri, je me propose de démontrer présentement que dans les années 1286-1287 la lutte s'est concentrée entre Gilles et Henri.

Le lecteur qui aura la patience de me suivre, se convaincra sans peine que les chapitres neuvième et onzième du *De Esse et Essentia*[7] de Gilles sont une reprise de la discussion de 1276. Ces chapitres, en effet, contiennent l'analyse et la réfutation du pre-

[1] *Le « De esse et essentia » de S. Thomas d'Aquin.* Le Saulchoir, Kain, 1926, pag. 200.

[2] M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali...*, dans *Acta Hebdomadae thomisticae,* Rome, 1924, pag. 134, 155.

[3] On ignore l'année où Gilles fut reçu comme Bachelier; mais il est sûr qu'en l'année scolaire 1276-77 il commentait les Sentences. Voir J. S. Makaay, O. E. S. A., *Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der Substantiellenform,* Würzburg, 1924, pag. 172.

[4] *Primus Aegidii... correctus* a R. M. Augustino Montifalconio, Venise, Octavius Scotus, 1521, fol. 54, dist. VIII, pars II, princ. 2, q. 1.

[5] Dionysii cartusiani *Opera omnia,* Tournai, t. XIX, 1902, pag. 404.

[6] Aegidius Romanus, *Theoremata de esse et essentia,* 1494, voir Hain, *Repertorium Bibliographicum,* *120, et F. Lajard, *Gilles de Rome*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXX, Paris, 1887, pag. 478, n. 28. La date des Theoremata ne me semble pas aussi certaine. Nous y reviendrons ailleurs.

[7] Aegidius Romanus, *De Esse et Essentia,* Venise, Simon de Lure, 1503.

mier Quodlibet d'Henri [1]. En décembre 1286 dans son dixième Quodlibet à la question septième, Henri réplique avec vigueur. Comme Gilles a voulu montrer que les arguments, les distinctions, les interprétations et les réponses d'Henri sont de nulle valeur, celui-ci reprend ses arguments et ses distinctions pour en justifier le bien-fondé et renouvelle son attaque contre la distinction réelle. Gilles ne se tint pas pour battu; au chapitre douzième de ce même ouvrage il soumet le dixième Quodlibet d'Henri à une sévère critique et soutient que la position du Docteur Solennel rend impossible la création; au chapitre treizième il prouve que sans la distinction réelle on ne peut sauver la liberté de l'acte créateur, ni la création *in tempore*. Enfin l'année suivante, dès Noël 1287 Henri entreprend une démolition complète des chapitres onzième, douzième et treizième du *De esse et essentia*.

La conclusion qui se dégagera, croyons-nous, de cette étude sera la suivante: bien que Saint Thomas ait enseigné la distinction réelle, cependant tout porte à croire que le tenant de la distinction réelle combattu en 1276 par Henri n'était autre que Gilles lui-même; conclusion que nous démontrerons ultérieurement dans un autre article.

Une question préliminaire se pose. On a dit que les questions *De Esse et Essentia* de Gilles de Rome sont de plusieurs années postérieures à 1286 [2]. Nous avons la preuve qu'il n'en est rien. En effet Gilles, dans son second Quodlibet à la question deuxième écrit: « Esse autem essentiae qualiter differat ab esse existentiae diximus in *quaestionibus nostris de Esse et Existentia* » [3]. Et encore: à la question douzième: « Sed de hoc in *quaestionibus nostris de primo Principio et de Esse et Existentia,* diffusius diximus » [4]. Or ce second Quodlibet est de Pâques 1287 [5]. L'œuvre était

[1] *Quodlibeta Magistri* Henrici a Gandavo. Paris (Josse Bladius d'Assche) s. d. (le privilège est de 1518).

[2] Mandonnet, *Les premières disputes*, pag. 746-747.

[3] B. Aegidii... *quodlibeta.* Louvain, 1646, pag. 51.

[4] *Ibid.*, pag. 83.

[5] Pour les dates des Quodlibets voir P. Glorieux, *La littérature quodlibétique.* Kain, 1925, pag. 349 et suiv.

donc en circulation avant cette date. Le P. Chossat n'a pas de peine à démontrer, et nous le ferons plus complètement tout à l'heure, que dans son Quodlibet dix Henri réfute dans le dernier détail le chapitre neuvième des Questions « de Esse et essentia »; ce chapitre neuvième existait donc au moment où Henri écrivait son dixième Quodlibet. Or celui-ci est de Noël 1286, ainsi que le troisième Quodlibet de Godefroid de Fontaine[1].

Avant Noël 1286.

Etudions maintenant la question neuvième du « *De esse et essentia* ». Au « Respondeo dicendum », Gilles donne lui-même le plan de sa question disputée: « Primo recitabimus magnorum dicta tenentium opinionem contrariam; secundo ostendemus quae de dictis illis nos dubitare faciunt; tertio adducemus rationes ostendentes contrarium » (fol. 18ʳ, 1 *c*).

I. — Dans la première partie donc il se propose de rapporter fidèlement la thèse des adversaires de la distinction réelle, et il ne sera pas difficile de déterminer qui sont ces « magni », d'autant que notre auteur se pique d'exactitude: « Postquam hanc opinionem fideliter recolimus et mentem dicentium pro modulo nostrae intelligentiae » (fol. 18ᵛ, 1 *c*).

On a cru que ces ' magni ' désignaient Richard de Middleton, Godefroid de Fontaine et Henri de Gand. J'ai démontré ailleurs qu'il n'y est question ni de Richard, ni de Godefroid[2]; seul Henri est visé. Je ne reviendrai pas ici sur cette démonstration, je me contenterai de la résumer et de développer ce qui importe davantage.

Dans cette première partie donc Gilles suit exactement le plan du premier Quodlibet d'Henri[3]: « Sciendum est ergo, dit-il, quod tenentes opinionem hanc contrariam hoc ordine procedunt in dictis

[1] DEWULF, *Études sur... Godefroid de Fontaine*. Bruxelles, 1904, pag. 37 et 55.

[2] *Richard de Middleton*, Louvain, 1926, Appendice II, pag. 402-404. Mgr GRABMANN, *loc. cit.*, admet que Gilles combat Henri de Gand, mais sa conclusion n'est pas exclusive.

[3] Quest. IX, fol. VIᵛ.

suis quod primo adducunt rationes et auctoritates contra se, secundo adducunt rationes et auctoritates pro se; tertio declarant opinionem suam, quarto respondent ad rationes factas in contrarium, quinto exponunt auctoritates adductas in oppositum » (fol. 18r, 1 *c*). Et, en effet, il rapporte fidèlement les quatre objections proposées en 1276 par l'attaquant. Il est nécessaire de les indiquer ici, car elles constituent le fond même de la pensée de Gilles et dominent tout ce débat. L'objectant arguait donc en premier lieu, que si la créature est son propre esse, comme la créature est subsistante, son être est subsistant, et par conséquent être pur; ou ce qui revient au même, que l'être de la créature n'est pas participé, ce qui ne convient qu'à Dieu. — Ensuite, puisque l'être, par lui-même n'est pas limité, si la créature est son propre être, la créature n'est ni limitée, ni par conséquent finie. — De plus, vu que l'être n'est pas séparable de lui-même, l'existence de la créature ne pourra pas être séparée de la créature; donc, comme il est impossible que l'être ne soit pas, dans cette hypothèse, il sera impossible que la créature ne soit pas. Avec la même fidélité Gilles résume les trois arguments de raison d'Henri, qui seront eux aussi objet de discussion passionnée; ce sont les suivants: Il faut parler de l'être d'une chose, comme on parle de son unité, de sa vérité et de sa bonté. Or une chose est une, bonne et vraie par son essence, comme l'enseignent Boëce, Augustin, Aristote et Averroës contre Avicenne. — Second argument: Si l'essence a besoin pour exister d'une réalité surajoutée, cette réalité elle-même est créée; mais par quoi existe-t-elle? Par elle-même? alors nous avons donc une réalité existant par soi, pourquoi ne pouvait-on pas le dire déjà de la première? Si elle n'existe pas par soi, alors il lui faudra une nouvelle réalité pour qu'elle existe, et ainsi de suite à l'infini; (*processus in infinitum*). — Troisièmement « *isti idem arguunt* »: cette exsistence surajoutée est substance ou accident, car manifestement il n'y a pas de milieu. Or l'existence ne peut être ni l'un ni l'autre; donc elle n'est rien qu'un vain fantôme. Les explications qu'Henri donna sur sa propre thèse en 1276, ainsi que les solutions qu'il opposa aux quatre objections de l'attaquant, sont reproduites avec la même sincérité. Il est donc manifeste que Henri seul est visé ici par Gilles.

II. — Dans la seconde partie, Gilles discute minutieusement et dans les détails ce qu'avait dit Henri en 1276, sans s'en écarter d'une ligne. Comme il l'annonce lui-même il se propose un quadruple objet: montrer que l'interprétation que donna Henri des textes de Boëce, est fantaisiste et ne tient aucun compte du contexte; que le Docteur Solennel n'a pas convenablement résolu les trois objections soulevées par l'attaquant de 1276 [1], que la position d'Henri contient des contradictions; enfin réfuter ses trois arguments (fol. 18 v, 2 *c*). Au moment de montrer l'inconsistance de la position de son adversaire, Gilles résume très exactement ce qu'était cette position en 1276. On peut réduire tout le système à cinq points, dit-il: 1° sa triple distinction de l'être (esse, esse essentiae, esse existentiae); 2° l'originalité de sa triple distinction: distinction réelle, distinction de raison, et une distinction intermédiaire, appelée d'intention; 3° les exemples apportés en confirmation de la théorie; 4° sa conception de la participation; 5° et surtout la thèse centrale que l'existence actuelle n'ajoute à l'essence qu'un rapport au créateur (respectus) (fol. 19 r, 2 *c*). Or tout cela est faux; et, comme de juste, Gilles s'acharne à montrer que cette théorie du « *respectus* » est intenable; car une relation ne peut être le terme d'une action; un rapport ne peut ni s'acquérir ni se perdre, sans qu'il y ait un changement réel dans un des deux termes du rapport. Or Dieu est immuable; donc tout le changement doit se trouver dans la créature, ce qui entraîne la distinction réelle.

On ne peut douter, après cette analyse, que le seul visé dans cette question, ne soit Henri. Qu'on ne se méprenne donc pas sur la portée des pluriels: « dicunt aliqui » ou « magnorum dicta » etc. C'était une habitude de l'époque. Il semble même que Gilles, pour une raison ou pour une autre, affecte de désigner le Docteur Solennel par ce terme: « Magni » [1]. Au reste nous verrons tout à

[1] Le P. Chossat note que, venant à la seconde objection, Gilles qui jusque là est resté impersonnel dans son compte rendu, s'oublie et s'écrie: « De hoc enim est quaestio nostra: quomodo possit esse quod creatura non sit realiter differens ab esse et tamen participet esse » (fol. 18 v, 2 *c*). Voilà mon achille de 1276; on n'y répond que par un cercle vicieux.

[2] Voir mon livre *Richard de Middleton*, Appendice VII: *Henri de Gand, Gilles de Lessines et Gilles de Rome*, pag. 467.

l'heure Henri passer bien vite du pluriel conventionnel au singulier personnel, dès que la lutte s'échauffe.

III. — Dans sa troisième partie, Gilles s'efforce de prouver sa thèse de la distinction réelle. Il procède par « trois voies », comme il dit : « Prima via sumitur ex eo quod materia comparatur ad formam, secunda ex eo quod comparatur ad genus, tertia ex eo quod comparatur ad differentias generis » (fol. 20 v, 2 *c*). La première est la plus importante et la plus développée : comme la génération suppose la distinction réelle entre la matière et la forme, ainsi la création exige la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cela est surtout manifeste dans les purs esprits : en eux, comme en tout ce qui est sujet au changement, il faut de toute nécessité qu'il y ait puissance et acte, et comme ces esprits sont formes pures, il faut conclure que c'est leur essence qui est en puissance par rapport à l'existence. Aussi, de même que les philosophes qui n'ont pas pu concevoir la matière comme puissance, n'ont pu expliquer la génération, ainsi ceux qui refusent de poser la distinction réelle entre l'essence et l'existence sont incapables d'expliquer la création, au moins celle des esprits. Dans sa seconde voie, Gilles fait remarquer que la composition entre l'essence et l'existence doit se comparer, moins au couple genre et différence, qu'au couple matière et forme ; or, quoi qu'il en soit de la distinction qui existe entre le genre et la différence spécifique, il est certain que matière et forme sont réellement distinctes.

A la question onzième du même traité : « *Utrum possit creari esse sine essentia* » (fol. 24 v), notre docteur commence par confirmer sa thèse de la distinction réelle par une preuve nouvelle. En effet, dans une déclaration préliminaire, qui constitue en fait comme la première partie de cette question, il montre six inconvénients qui résultent de la négation de la distinction réelle. Sans elle, on ne peut sauvegarder convenablement les six vérités suivantes : « 1° Omnis essentia cuiuslibet creaturae potest intelligi cum opposito ipsius esse ; 2° quaelibet essentia creata participat esse et omne ens in creaturis est quid participatum ; 3° essentia creaturae est quid per se in genere et determinata ad genus ; 4° in creaturis reperitur analogia entis ; 5° omnis substantia creata participat ali-

quod accidens; 6° omnis creatura est aliquo modo mutabilis secundum substantiam » (fol. 24 v, 2 *c*).

Noël 1286.

Le livre de Gilles avec ses onze premières questions ne tarda pas à parvenir à Henri de Gand. Le docteur se sentit visé; il s'indigna, et riposta. Dans son dixième Quodlibet, il se posa, ou se fit poser la question (la septième): « *Utrum ponens essentiam creaturae esse idem re cum suo esse, potest salvare creationem* » (fol. CCCCXV v).

Il est manifeste que cette question est une réponse directe au traité de Gilles. Le ton est personnel; bien vite Henri abandonne le pluriel conventionnel: « Sed arguit contra nos in hoc adversans nobis » (fol. CCCCXVI r). « Secunda mea ratio... iuxta quod arguit ille » (fol. CCCCXVI v) etc. La passion s'en mêle; la parole devient acerbe; Henri a été piqué: « Quod quantum absurdum sit patet omnibus: absurdum est ergo illud in quo fundatur dicta solutio » (fol. CCCCXVI v); « Et sic manuductio illa a generatione sensibili ad creationem est deceptoria et falsa imaginatio... Et hoc quidem propter imperitos qui diversarum facultatum rationes communicant proprias aut communes appropriant, tetigimus. Revera timendum est ne hoc moderno tempore multos cogat errare in theologia » (fol. CCCCXIX v). Gilles généralement courtois s'était permis cependant cette impertinence de dire qu'il ne comprenait pas la différence intentionnelle inventée par Henri (fol. 19 v, 1 *c*). Henri bondit: « Sed dicit ille: non intelligo quid sit differre intentione... Declarabo ut intelligat... Videtne primo... Et quaero utrum videat tertio... » (fol. CCCCXVII r). « Revera nisi claudat oculum rationis luci veritatis, non potest hoc non videre... Fatuum est disputare de nomine, quando notum est de re » (fol. CCCCXVIII r). Les auditeurs ne devaient pas s'ennuyer aux joutes d'Henri quand il était de mauvaise humeur.

Examinons le fond de la question, qui est d'ailleurs très mal ordonnée et très embrouillée. Elle comprend deux parties principales; la première expose les relations qui existent entre l'essence

et l'existence; la seconde répond directement à la question posée au début: peut-on sauvegarder la création sans admettre la distinction réelle?

La doctrine de l'adversaire, telle qu'elle est reproduite par Henri, est, sans aucun doute possible, celle de Gilles dont il rapporte les trois arguments principaux de raison et les arguments d'autorité tirés de Boëce, tels que nous les lisons dans la question neuvième de Gilles. Les termes ne sont pas cependant identiques. Henri ajoute aussitôt: « Ex hac positione, ut aiunt, sequuntur multa inconvenientia quae salvari non possunt in entibus » (fol. CCCCXV v). Ce sont cinq des inconvénients que Gilles énumère dans sa question onzième; le sixième que nous lisons dans Gilles est omis dans l'exposition du docteur gantois, mais, indice précieux, Henri y répond à la fin de son Quodlibet, lorsqu'il résoud les difficultés opposées à sa thèse (fol. CCCCXXII r).

La première partie de la question d'Henri n'est à proprement parler qu'une défense du Quodlibet de 1276 attaqué par Gilles: « Super identitate esse et essentiae in creaturis, dit-il, habita est quondam quaestio determinata in nostro primo Quodlibeto ubi diximus et adhuc dicemus... » (fol. CCCCXVI r). Après avoir établi l'état de la question, Henri répond sans plus tarder aux trois arguments en faveur de la distinction réelle, qui sont, nous l'avons dit, ceux de Gilles; puis il prouve directement sa propre position. En réalité il ne fait que reprendre ses trois anciens arguments, démolis par Gilles, qu'il s'efforce de remettre sur pied. « Probavi sufficienter, triplici medio in praedicta questione... » (fol. CCCCXVI v). Aussi toute sa preuve consiste à répondre aux critiques que dans sa question neuvième Gilles avait faites des arguments de 1276. Il s'évertuera donc à montrer que sa preuve tirée de la comparaison des notions d'être, de bien et de vrai, n'est nullement basée sur une ambiguïté, comme le lui avait reproché Gilles. Il maintient que vraiment la théorie de la distinction réelle entraîne un « processus in infinitum », et il découvre dans les attaques de Gilles une fausseté pernicieuse: « falsitas periculosior, quod sc. formae creaturarum ex se, et esse quo creatura formaliter existit, non sunt possibile esse, sed necesse esse, nisi quia sunt in possibili esse » (fol. CCCCXVI v). Enfin il corrobore sa troisième preuve: l'être

n'étant ni accident ni substance n'est rien, et toutes les explications de l'adversaire n'y peuvent rien.

Après avoir retrempé ses vieilles armes, Henri conclut triomphalement: donc l'existence actuelle n'ajoute à l'essence aucun élément positif réel, mais connote seulement un rapport à la cause première, en tant que celle-ci réalise dans l'existence l'essence dont l'idée existait de toute éternité dans l'intelligence divine, considérée comme cause exemplaire (fol. CCCCXVII r). Dans une longue défense, le docteur gantois montre que les difficultés accumulées par Gilles contre cette théorie du « respectus » sont sans valeur: il suffit pour les faire évanouir de bien comprendre d'abord que ce rapport a pour fondement d'une part l'essence elle-même en tant qu'existante, et d'autre part l'action libre de Dieu, et ensuite d'amettre la distinction intentionnelle, qu'Henri expose minutieusement à l'intention des esprits mal formés qui ne veulent pas la comprendre.

La seconde partie a pour objet de prouver que, sans la distinction réelle, on peut parfaitement expliquer la création. A cet effet le docteur commence par rappeler une distinction: Autre chose est, dit-il, pour une essence de s'identifier avec son existence, par elle-même et en vertu d'une propriété intrinsèque, autre chose de s'identifier avec elle en vertu de l'acte créateur; et il continue: « Ponens essentiam, proprietate qua est essentia absque omni extrinsecus participatione esse idem cum esse suo... Talis nullo modo potest salvare creationem... Ponens autem essentiam, proprietate sua non qua est absolute esse natura, sed quam habet quadam extrinsecus participatione esse idem cum suo esse existentiae... Talis bene potest salvare creationem ». Et il renvoie à son premier Quodlibet (fol. CCCCXVIII r). On doit noter en outre, poursuit-il, qu'on peut comprendre la participation — c'était, on se le rappelle, le grand argument de Gilles — d'une double manière, à la façon de l'adversaire (celle de Gilles), qui est une pure fantaisie « phantastica quaedam imaginatio », et d'une façon plus raisonnable celle qu'Henri défend depuis 1276 (*ibid.*). A partir de ce moment, la question, déjà passablement embrouillée, le devient à l'extrême, Henri mêlant continuellement l'attaque à la preuve. On peut ramener ce fatras à cette thèse: expliquer la création par

la distinction réelle, c'est confondre la création avec la génération, et même en détruire la vraie notion. En effet, 1) la génération présuppose un sujet dans lequel elle introduit la forme; or la création ne présuppose rien; « creatio non est de aliquo »; par conséquent dire que l'existence est reçue dans l'essence, comme l'acte dans sa puissance, c'est réduire la création à une génération (fol. CCCCXVIII r). A plus forte raison, si on imagine que l'existence sort de l'essence, sous l'action productrice de Dieu. 2) Et si on se contente d'affirmer que l'existence est produite non de l'essence, mais dans l'essence et en même temps qu'elle, on n'est pas plus avancé: car le terme immédiat de la création est l'être (*esse*) et non pas une détermination de l'être (*esse aliquid*). Henri le prouve longuement: de même que dans l'ordre de la connaissance, on conçoit l'être dans toute sa généralité avant de concevoir ses déterminations particulières; ainsi toujours l'être est ce qu'il y a de premier et de plus fondamental dans toutes les choses, et toutes les diversités ne sont que des déterminations ultérieures. Aussi l'acte créateur doit atteindre en premier lieu ce qui est la racine de tout, c'est à dire l'être, comme l'enseigne Proclus: « Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum quid ». L'être reçoit ses déterminations, plutôt par information que par création proprement dite comme le dit le même Proclus: « Esse est per creationem, caetera per informationem » (fol. CCCCXVIII v). Henri apporte comme confirmation explicative la théorie de la pluralité des formes [1], d'après laquelle les formes subséquentes sont dites générées, parce que leur production se fait par une véritable mutation, la substance étant en évolution constante sous les formes successives pour n'atteindre sa stabilité que sous l'influence de sa forme dernière. Par conséquent 3) affirmer que l'existence s'ajoute à l'essence, comme l'acte à la puissance, c'est concevoir la création comme une génération (fol. CCCCXIX r). Au contraire la théorie qui n'admet qu'une distinction intentionnelle, sauvegarde pleinement l'idée de création. L'être est vraiment le terme immédiat et premier de l'acte créateur, il ne présuppose rien, pas même l'es-

[1] Henri rejette ailleurs cette théorie; il n'admet pas la multiplicité des formes, sauf dans l'homme. Quod. IV, q. 13. Voir mon livre sur Richard de Middleton, appendice VII, pag. 450 et suiv.

sence, comme une puissance pour le recevoir, et il est impossible de confondre la création, qui est la position de l'être, avec la génération qui est une évolution.

La question se termine classiquement par la réponse aux arguments « in alteram partem », posés au début. On y remarquera les subsomptions de l'adversaire, qui sont celles de Gilles. Ce qui est surtout frappant dans la réponse au second argument, où se lisent en guise de confirmation les trois arguments de la question septième du « *De esse et essentia* » de Gilles (fol. 13 r, fol. 14 r) et qu'Henri réfute longuement (fol. CCCCXIX r à CCCCXXI v). Le Docteur Solennel veut, semble-t-il, anéantir son adversaire.

Après Noël 1286.

Gilles ne voulut pas rester sous le coup de cette exécution. Continuant après Noël le cours de ses questions disputées, il se hâta de répondre.

Caractérisons brièvement la marche de la controverse telle qu'elle s'est déroulée jusqu'ici. Le lecteur aura remarqué que la discussion entre les deux antagonistes a porté autant sur la valeur des arguments pour et contre la distinction réelle, proposés lors du Quodlibet de 1276, que sur le fond même de la doctrine. En 1276 l'objectant avait avancé, en faveur de la distinction, trois arguments, plus quelques textes de Boëce. Henri les avait réfutés et avait opposé trois arguments contre la même distinction. Dans sa question neuvième Gilles s'est efforcé de démolir les raisons d'Henri, mais il a paru plus soucieux encore de faire voir que les échappatoires par lesquelles le docteur gantois avait essayé d'éluder les arguments apportés par l'adversaire de 1276, n'entamaient en rien la solidité des dits arguments. Le soin que Gilles met à défendre les preuves avancées en 1276, prouve déjà que ces preuves étaient les siennes, et le mot qui lui échappe « *haec est quaestio nostra* » (fol. 18 v, 2 *c*) en est un nouvel indice. A son tour, dans son dixième Quodlibet, Henri justifie avec humeur ses anciennes preuves. Cependant le débat a progressé; Gilles par ses attaques

a forcé Henri à préciser sa pensée, et de plus il a porté la discussion sur la possibilité de la création; c'est un aspect relativement nouveau, et à ses anciennes preuves, renforcées par des raisons nouvelles, il a ajouté trois arguments nouveaux, au moins dans la forme. Henri qui l'a suivi sur ce terrain, à son tour, échafaude trois arguments nouveaux. Telle était la situation lorsque Gilles reprit la parole, après Noël.

Dans la question douzième du « *de Esse et essentia* » il examine le problème suivant: « *Utrum creatura possit annihilari, si non differret in ea esse et essentia* » (fol. 26 v). Et il répond: « Quidquid non est creabile, non est annihilabile » (fol. 27 r), ce qui lui permet de riposter au dixième Quodlibet de Henri.

Quiconque lira cette question après celle d'Henri, ne pourra élever le moindre doute qu'elle est une réplique à la précédente. Le début le prouve déjà: « Secundum quod magistri circa hanc materiam visi sunt velle: posito quod in rebus non esset compositio ex essentia et esse... res essent creabiles et annihilabiles, *imo secundum eos non bene possumus salvare creationem in rebus ponendo talem compositionem in ipsis* »; et la suite du texte montre à l'évidence que Gilles a en vue une œuvre bien déterminée, car il ajoute « verum quia ipsi positionem suam diffuse ponunt et intricate narrant, ut lucidius eorum intentionem narremus, non tenebimus ordinem quem ipsi tenent *in quaestione sua* » (fol. 27 r, 1 *c*). Il s'agit donc d'une question particulière à laquelle Gilles reproche le manque d'ordre et de clarté, ce qui s'applique à merveille à la question d'Henri, que nous venons d'analyser. Au reste, on le verra à l'instant, le plan et le développement de cette question douzième ne laisse aucun doute.

Notons dès l'abord certains détails caractéristiques. Au sarcasme d'Henri: « dicit ille: non intelligo quid sit differre intentione... declarabo ut intelligat etc. (fol. CCCCXVII v), Gilles riposte tranquillement: « Quid sit differre intentione, prius non intelleximus, nec nunc intelligimus » (fol. 29v, 1 *c*). Il nous dit encore: « Possumus autem ad hanc veritatem ostendendam facere syllogismum expositorium... Sed hoc quod diximus de syllogismo expositorio quidam conati sunt solvere... (fol. 30 v, 2 *c*). C'est ce qu'avait fait Henri (fol. CCCCXX r). Le Docteur Solennel, nous l'avons vu, avait

traité une proposition de Gilles de périlleuse « falsitas periculosior » (fol. CCCCXVI v); Gilles rapporte fidèlement l'attaque: « Contra hanc rationem et responsionem, quidam conati sunt arguere dicentes quod periculosum est ponere quod esse creaturae sit necesse esse » (fol. 28 r, 1 *c*).

L'étude des deux questions confirmera cette première induction. La question de Gilles se divise en trois parties, comme il l'annonce au début: « la première expose la position des adversaires, la seconde la réfute et la troisième prouve directement la thèse annoncée au début.

I. — Dans la première, Gilles rapporte fidèlement mais dans un ordre meilleur:

1° Les preuves de l'adversaire montrant que la théorie de la distinction réelle ne permet pas d'expliquer la création: il les résume en trois arguments: on ne peut sauvegarder la notion même de création qui est « agere nullo praesupposito »; on confond création et génération; enfin dire que l'existence est reçue dans l'essence est contraire à la saine compréhension des choses, car l'être est le fondement de tout et tout est reçu en lui, comme le montre Proclus (fol. 27 r). Or, ce sont bien les affirmations d'Henri, dans sa seconde partie, et elles sont rapportées avec les mêmes particularités (fol. CCCCXVIII-CCCCXX). A propos de la seconde preuve, Gilles note: « Haec autem ratio parum concludit, nec ipsi videntur eam simpliciter facere, sed, ut videtur, eam faciunt supponendo aliorum dicta ». Et c'est vrai; comme nous l'avons dit plus haut, Henri argue dans l'hypothèse de la pluralité des formes, qu'il rejette, comme nous le savons par ailleurs.

2° Gilles rapporte les distinctions dont use son adversaire, pour éviter les difficultés que soulève sa position (fol. 27 r, 2 *c*). Ce sont les distinctions capitales d'Henri: la distinction de la double possibilité subjective et terminale (fol. CCCCXVI r); celle de l'essence identique à l'existence, soit en vertu d'une propriété intrinsèque, soit en vertu d'une participation extrinsèque (fol. CCCCXVII v et CCCCXVIII r), la triple distinction enfin: réelle, rationnelle, intentionnelle (fol. CCCCXVII v). Ces distinctions sont exposées par Gilles avec les mêmes explications que dans Henri.

3° Notre docteur signale les arguments de l'adversaire en faveur de sa propre position: « Adduxerunt tres rationes ad hoc probandum et quia rationes illae *a nobis* solutae erant, adduxerunt quaedam ad confirmandum rationes illas et ad removendum solutiones datas (fol. 27 v, 2 *c*). Or, Henri s'était borné à remettre sur pied ses trois arguments anciens et à les défendre contre les attaques de Gilles, comme nous l'avons vu (fol. CCCCXVI-CCCCXVII). Ici Gilles emploie souvent les termes mêmes d'Henri. Enfin il termine son exposé en rappelant comment l'adversaire interprète Boëce (fol. 28 r, 1 *c*), c'est l'interprétation d'Henri (fol. CCCCXXv).

II. — Dans sa seconde partie, notre auteur réfute point par point la doctrine et les preuves d'Henri, telles qu'il vient de les exposer dans la première partie. Les trois arguments apportés pour montrer que la distinction réelle empêche de sauvegarder la création sont nuls, et quant au premier, Gilles prouve de trois façons (triplici via) que la distinction réelle n'empêche pas de tenir que la création ne présuppose aucun sujet. Car l'essence n'est pas présupposée à l'action créatrice, pas plus que la matière à la création de la forme; ensuite l'existence n'est nullement tirée de puissance de l'essence, tout comme l'âme bien que créée dans le corps n'est pas tirée du corps; enfin le terme de la création est le composé. Quand donc on objecte que dans la théorie de la distinction réelle c'est l'essence qui est proprement créée, et non pas l'existence, puisque celle-ci présuppose l'essence, pour la recevoir, c'est faux. Et même si on voulait subtiliser, il faudrait dire que c'est l'existence qui est principalement créée, car, dans toutes les effections, même dans la génération, l'action productrice se termine plus principalement à l'acte qu'à la puissance (fol. 28 v, 1 *c*). Le second argument d'Henri est à côté de la question. Quant au troisième: « esse non recipitur sed potius recipit », Gilles s'efforce de montrer que le vrai sens de Proclus est tout autre et qu'il suppose la distinction réelle (fol. 28 v, 2 *c.*).

Les trois distinctions d'Henri ne tiennent pas devant la critique. Distinguer possibilité subjective et terminative, c'est fort bien; mais rien ne peut être en puissance comme terme d'une action sans être en puissance subjective, c'est à dire, apte à re-

cevoir l'acte (fol. 29 v, 1 c). Suit un long développement où Gilles critique l'une après l'autre les affirmations d'Henri. — La seconde distinction de l'adversaire ne l'avance pas ; il dit qu'une essence peut être identique à l'existence d'une double façon : ou par propriété intrinsèque, sans participation extrinsèque, ou par participation, et dès lors, pour qu'une essence soit créable, il n'est pas nécessaire d'imaginer une composition réelle de deux choses distinctes ; mais il suffit d'une composition intentionnelle entre l'essence et son rapport à l'acte créateur. Mais cette réponse est absurde, car un rapport nouveau ne peut s'acquérir qu'à condition d'introduire une mutation réelle dans l'un au moins des deux termes (fol. 29 v, 2 c) ; de plus une relation ne peut être le terme d'une effection. L'adversaire a bien essayé d'échapper à cet argument : « Sed quidam conati sunt infringere dicentes quod quidam sunt respectus qui fundantur in extremis ex propria natura et quidam vero ex mera libertate agentis » (fol. 30 r, 1 c). Contre cette échappatoire, qui est bien celle d'Henri (fol. CCCCXVII r), Gilles oppose une triple difficulté. Enfin quant à la triple distinction de l'être, cette distinction ne vaut rien et elle est impuissante à résoudre les difficultés (fol. 30 v).

Les raisons nouvelles par lesquelles Henri s'efforce de consolider ses anciennes preuves, sont absolument dénuées de force (comparez Gilles fol. 30 v, 2 c et Henri fol. CCCCXVI v) et son interprétation de Boëce est toute superficielle [1], et une fois de plus Gilles discute longuement ces textes qui lui tiennent tant à cœur. Qui pourrait encore contester que le seul adversaire poursuivi par Gilles ne soit Henri de Gand ?

III. — Dans la troisième partie de sa question notre docteur établit directement que sans la distinction réelle, il est impossible d'expliquer comment la créature puisse être annihilée. Il le prouve de trois manières ; en partant de l'idée de création (fol. 31 r, 2 c), de l'idée de conservation (fol. 31 v, 1 c) et enfin de la défectibilité naturelle de toutes les créatures (fol. 31 v 2 c).

[1] Gilles et Henri s'embarrassent dans l'exégèse de Boëce ; comp. fol. 31 r, 2 c et fol. CCCCXX v). Il y aurait une étude à faire sur l'histoire des interprétations de Boëce au moyen âge.

Pour achever enfin son antagoniste, dans une dernière question, la treizième, Gilles examine le problème suivant: « *Utrum possemus salvare quod creatura procederet a Deo ex mera libertate arbitrii, vel cogeremus ponere quod procederet ex quadam necessitate, si non differret in ea realiter essentia et esse* » (fol. 32 v). Notons une remarque de notre auteur, qui semble une concession, et peut-être un aveu que ses raisons métaphysiques tirées de la création ont été ébranlées par ses adversaires: les philosophes ont pensé que la créature procède de Dieu éternellement et nécessairement. Dans cette hypothèse, reconnaît Gilles, il serait très difficile, mais non pas impossible, de démontrer la distinction réelle (fol. 33 r, 2 *c*). Mais de même qu'il est impossible de sauvegarder la liberté de l'action créatrice de Dieu, au moins sa liberté de nécessité, dans l'hypothèse d'une créature éternelle et nécessaire, de même cette liberté et la création « in tempore » sent inconcevables, si on nie la distinction réelle (fol. 33 r, 1 *c*). Quatre voies mènent à conclure que sans la distinction réelle, les créatures procèdent nécessairement de Dieu. La première prend pour point de départ les relations qui unissent les créatures à Dieu; la seconde, la comparaison des créatures avec la nature divine, en général; la troisième leurs rapports avec l'intelligence divine en particulier; la quatrième enfin les rapports qui existent entre la nature et le suppôt.

On le voit, la discussion a été vive et serrée; mais Gilles garde toujours un ton très courtois. Aux insolences d'Henri, il ne répond que par des raisons. Henri est désigné par les termes: « Quidam » ou « adversarii » ou « magistri ». Même, pour une raison ou une autre, peut-être parce qu'il était encore débutant et ne faisait que de revenir d'exil [1] Gilles pousse la courtoisie jusqu'au respect, tout comme dans son « *De gradu formarum* » [2]: « Postquam

[1] MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans la « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 1910. C'est ce qui explique qu'entre 1276 et 1286 la querelle a été suspendue.

[2] Voyez *Richard de Middleton*, Appendice VII, pag. 467. Le R. P. Makaay, dans son étude sur cette œuvre de Gilles, n'a pas déterminé exactement la date de sa composition; il se contente de la situer avant 1279 (pag. 174).

autem narravimus opinionem istorum, non causa contradicendi tantis viris, sed ut possit veritas inveniri » (fol. 28 r, 2 *c*). Le débat a donc été encore élargi ; trois arguments nouveaux ont été versés dans la discussion, et un problème nouveau a été soulevé, celui de la liberté dans la création.

Noël 1287.

Henri voulut avoir le dernier mot ; il profita de son Quodlibet de Noël 1287 pour riposter. La question suivante « *Utrum in compositione ex materia et forma... principalius creetur materia an forma* » (fol. CCCCXL v) lui fournit l'occasion de ramener le débat sur la distinction réelle, et de rendre sa botte à Gilles : « Quia quaestio tangit etiam creationem substantiarum simplicium in quibus essentiae per creationem acquiritur esse, et aliqui dubitant de esse et essentia utrum *illorum verius habet creari et principalius*,.. ideo altius quaestionem attollendo... ». L'intention est manifeste.

Dès le début on voit clairement que les adversaires visés se réduisent à Gilles : « Sciendum quod aliqui sunt qui primo dicunt esse sex quae non possunt salvari nisi in creaturis realiter differat esse ab essentia (= Gilles, Q. 11, fol. 24 v), qui etiam 2° solvunt tres rationes quibus probatur non posse salvari creationem ponendo essentiam et esse realiter differre (= Gilles, Q. 12, fol. 28 r) ; 3° improbant tres distinctiones quibus alii respondent difficultatibus sibi obviantibus (= Gilles, *ibid.*, fol. 29 r, 1 *c*) et 4° respondent tribus rationibus quas alii inducunt ad probandum quod esse et essentia signant eamdem rem. Et similiter improbant confirmationes illarum trium rationum inductas contra solutiones datas ad illas (= Gilles, *ibid.*, fol. 30 v, 2 *c*) ; 5° ostendunt eosdem male exponere quamdam auctoritatem Boetii (= Gilles, *ibid.*, fol. 31 r, 1 *c*) ; 6° ipsi adducunt tres rationes quibus ostendunt quod non posset creatura in nihilum redigi, nisi differrent in ea realiter essentia

Par la comparaison avec les Quodlibets d'Henri de Gand on peut établir avec certitude que ce livre vit le jour entre Noël 1277 et Pâques 1278, comme je l'ai démontré, *ibid.*, pag. 465. J'y ai également montré l'évolution de la pensée d'Henri (pag. 469) et de Gilles sur la matière (pag. 473).

et esse (= Gilles, *ibid.*, fol. 31 r, 2 *c*). Quibus intendimus respondere et similiter aliis inductis ab illis et etiam tribus aliis rationibus quibus nituntur ostendere quod tollentes talem differentiam non possunt salvare quod creaturae de novo possint creari a Deo sive procedere ab ipso ex arbitrii libertate » (= Gilles, Q. 13, fol. 33) [1].

Cette fois on ne pourra plus reprocher au docteur gantois de procéder confusément; et personne ne put se méprendre sur le personnage qui était son point de mire. Le premier point mentionné par Henri c'est la première partie de la question onzième, et les cinq suivants répondent au plan même de la question douzième, à partir de la seconde partie; bien plus ils sont exprimés dans les mêmes termes; quant au dernier point, il est manifestement dirigé contre la question treizième.

L'examen minutieux de cette question d'Henri ne fait que corroborer cette première impression. Le Docteur Solennel suit son adversaire pas à pas, critiquant chacune de ses assertions, et généralement reproduisant les termes mêmes de Gilles. Il serait trop long de suivre tout le développement de la discussion; nous nous contenterons de donner quelques exemples de dépendance verbale.

GILLES.

Soluta ratione prima, quia possumus proprie salvare creationem ponendo compositionem ex essentia et esse, de levi solvitur ratio secunda. Nam dicitur si poneremus talem compositionem tunc esse educeretur de essentia tamquam de esse suo possibili; sic arguentes, vel hoc dicunt ex opinione propria, vel supponendo adversariorum dicta.

HENRI DE GAND.

Soluta prima ratione, ut dicunt illi,

de facili solvitur secunda. Nam cum dicitur, si poneremus talem compositionem et esset creatio dicto modo, tunc esse produceretur de essentia.

[1] M. Glorieux a bien vu que ce compte rendu si précis pourrait permettre de dater « la composition de ce traité de l'essence et de l'existence » (*La littérature quodlibétique*, pag. 73) mais il n'a pas identifié ce traité.

Si ex opinione propria, tunc ratio recipit plura et peccat in materia, nam nunquam actus educitur de potentia nec forma de materia nisi materia tempore praeextiterit formae, sed loquendo de hiis quae per creationem fiunt, nullomodo essentia tempore praeexistit ipsi esse, imo simul una et eadem productione producitur essentia et esse. Sed si dicatur quod sic arguentes non dicunt hoc ex opinione propria sed supponunt illud tanquam ab adversariis dictum... nunquam ad nos pervenerunt dicta aliquorum qui essent tantae dementiae ut dicerent quod in creatione educatur esse de potentia essentiae (fol. 28 v, 2 *c*).

Si arguentes hoc dicant ex opinione propria, tunc ratio recipit falsum et peccat in materia. Nam numquam forma educitur de materia nisi tempore praecedat formam, non sic autem est de creaturis, ut dictum est.

Si autem illud supponunt tanquam dictum ab adversariis dicemus, inquiunt illi, quod nunquam ad nos pervenerunt dicta aliquorum qui tantae essent dementiae, ut dicerent quod in creatione educitur esse de potentia essentiae (fol. CCCCXLII r).

Si creatura de necessitate fuisset ab aeterno, secundum quod posuerunt philosophi; et si esset necesse esse, adhuc possemus salvare quod esset creata a Deo et quod conservaretur in esse per ipsum et dependeret ab eo, ut si ab aeterno fuisset lux et illud corpus esset quoddam necesse esse, ab aeterno fuisset umbra et umbra esset necesse esse, et tamen hac hypothesi

Sic procedunt dicentes si creatura de necessitate fuisset ab aeterno et esset necesse esse, adhuc possemus salvare quod esset creata a Deo et conservata in esse et dependens ab eo, et deficiens ab illo, sed hoc ponendo non possemus ponere quod creatura procederet a Deo mera libertate arbitrii, sed sola necessitate naturae, sicut umbra a corpore aut imago a facie,

stante, umbra causaretur a corpore et conservaretur in esse per corpus et esset quid deficiens ab eo et dependeret ab ipso. Sic si ab aeterno fuisset facies et dyaphanum et quodlibet illorum esset necesse esse, ab aeterno, esset similitudo faciei dyaphano illo et tamen quantum cumque similitudo illa esset necessaria et aeterna, nihilominus esset causata a facie et conservaretur in esse per faciem et esset quid deficiens ab ea et dependeret ab ipsa. Ad hoc idem valet exemplum de vestigio pedis in pulvere... etc. (fol. 33 r, 1 *c*).

aut sicut vestigium a pede... (fol. CCCCXLVII v).

Nous pourrions multiplier les exemples. Il est donc manifeste que le Docteur Solennel non seulement a connu les Questions de Gilles, mais a rédigé son Quodlibet en les ayant sous les yeux [1].

Le ton d'Henri est hautain, comme celui d'un personnage conscient de sa dignité, rogue, comme celui d'un maître piqué et blessé. Le début est assez calme, mais bientôt le diapason monte. Henri se redresse. « Sed ego dico, s'écrie-t-il, quod non obstantibus dictis in via ista, adhuc propositum stat... Sed dico ego quod non valet » (fol. CCCCXLI v) et depuis ce moment presque toutes ses réponses commencent par un solennel : « Sed *dico ego* ». Cette expression revient une quarantaine de fois, et parfois avec une véhémence particulière : « Sed ego dico quod totum falsum est » (fol. CCCCXLIV r). « Sed dico ut dixi... Unde secundum quod tunc dixi, et nunc dico » (fol. CCCCXLV r). Henri avait déjà accusé son adversaire d'hérésie, en 1277 : « Hoc enim falsum est et

[1] Henri procéda de la même façon contre Gilles de Lessines, voir *Richard de Middleton*, Appendice VII, pag. 456. Sur la rédaction des Quodlibets en général, voir GLORIEUX, *op. cit.*, pag. 49. Voir aussi ce que nous avons dit de la rédaction des Quodlibets de Richard, Appendice IV, pag. 431.

omnino hereticum » (Quodl. II, q. 8, fol. XXXIV r), dans son douzième Quodlibet il n'est pas plus tendre : « Quorum sententia quo ad hoc, heretica est » (fol. CCCCXLVI r). Et plus loin, sans plus parler d'hérésie « Dicta ergo sua, ut videtur, nullomodo possunt sustinere » (*ibid*). « Et sic, ut videtur, illi in dictis suis propriam vocem ignoraverunt » (fol. CCCCXLVI v). « Quidquid assumitur sophisma est » (fol. CCCCXLVII v).

Quant au fond même du débat, la nouvelle question d'Henri l'avance peu. Ces affirmations tranchantes projettent peu de lumière. Aux arguments, il répond par sa distinction intentionnelle, ou sa théorie du *respectus ad creatorem*. Une fois il fait appel à sa théorie particulière sur la nature des relations. Notons cependant qu'Henri est forcé de concéder à son adversaire : « Licet possit salvari creatio compositi » mais il rétorque aussitôt : « non tamen proprie secundum utramque partem » (fol. CCCCXLI v).

Sur un point cependant Henri pousse plus loin sa pointe. En 1286, il avait dit : L'acte créateur doit se terminer à l'être : or, si l'essence reçoit l'existence, l'essence est présupposée à l'existence ; et donc la notion de création n'est pas sauvegardée. — Erreur, avait riposté Gilles, la création se termine au composé. Il n'y a d'ailleurs aucune priorité de l'essence sur l'existence, puisque l'acte créateur est instantané. Bien plus si l'on veut subtiliser, on doit dire que cet acte se termine à l'existence, car dans toutes les productions le terme est l'acte plutôt que la puissance. Henri n'est pas satisfait. Assurément, dit-il, la création est instantanée, donc on ne peut parler de priorité temporelle, mais on doit cependant distinguer un ordre de nature. Or, à ce point de vue, la puissance doit être conçue comme produite avant l'acte, la matière avant la forme, et par conséquent, dans le système de Gilles, l'acte créateur atteint d'abord, selon l'ordre de nature, l'essence, puis l'existence, puisque la première joue le rôle de puissance (fol. CCCCXLII r). — A mon objection, ajoute Henri : « poser que l'existence est reçue dans l'essence, comme l'acte dans la puissance, c'est implicitement affirmer que l'existence est tirée de la puissance de l'essence », Gilles a répondu que l'éduction de la forme de la puissance de la matière, suppose la préexistence temporelle de celle ci par rapport à la forme. Cette affirmation ne vaut que

pour la génération naturelle, réplique Henri, nullement pour une génération miraculeuse. Supposez Dieu produisant instantanément à la fois la matière et la forme d'un composé, si cette forme, ainsi produite, pouvait être extraite de la puissance de la matière, on ne dirait pas proprement que cette forme est créée, mais plutôt qu'elle est miraculeusement générée, tandis qu'au contraire on devrait dire que cette matière est créée.

La création, note encore Henri, ressemble à toutes les autres effections, si on la considère dans son terme (*terminus ad quem*); toutes, en effet, ont ceci de commun de se terminer à un acte, et ces effections, en dehors de la création, se différencient entre elles, par la nature de leur terme; d'après qu'il est substance ou accident, on a génération ou mutation. Mais la création se distingue de toutes les autres productions par son point de départ (*terminus a quo*), qui est le néant; et cela lui est exclusivement propre. Quand donc on veut déduire les conditions de l'acte créateur, on doit considérer surtout ce qui le spécifie, c'est à dire le point de départ, le néant. Par conséquent il est manifeste que les arguments que Gilles tire de la comparaison entre la création et la génération, n'ont aucune valeur, puisque dans la génération on considère surtout le terme tandis que dans la création on doit considérer le point de départ.

Ce qui se dégage de cette question, c'est qu'au fond Henri et Gilles s'opposent moins encore l'un à l'autre par une thèse particulière, si fondamentale qu'on la suppose, que par toute l'attitude métaphysique. C'est sur la notion même de composé, sur celles de puissance et d'acte, de matière et forme, de relation, de création, de distinction réelle, de genre et d'espèce, etc., qu'ils ne s'entendent pas. Le désaccord est donc radical et irrémédiable, et il en est ainsi jusqu'à nos jours entre les partisans et les adversaires de la distinction réelle. Ce sont deux mentalités qui se heurtent, et les arguments, toujours les mêmes, toujours réfutés, continuent à être répétés de part et d'autre.

Godefroid de Fontaine et Richard de Middleton.

De ce qui précède, le lecteur concluera que depuis 1276 Henri ne poursuivit qu'un adversaire: Gilles de Rome. Godefroid de Fontaine essaya bien d'intervenir dans la querelle. Dans son Quodlibet de Noël 1286, il prit position nette dans le débat [1]. Il y expose la doctrine de Gilles telle que nous l'avons lue dans ses chapitres neuvième et onzième du « *De esse et essentia* » [2]. Il semble probable que Godefroid a connu le dixième Quodlibet d'Henri. Il réfute Gilles par les arguments d'Henri, et Henri par ceux de Gilles [3]. Comme celui-ci, il juge que la distinction intentionnelle et le « respectus ad creatorem » sont indéfendables; et il conclut en établissant qu'entre l'essence et l'existence il n'y a, *plus probablement*, qu'une distinction de raison.

Mais Henri ne s'occupe pas de ce nouvel adversaire, pas plus que Gilles. Tout au plus peut-on soupçonner, chez ce dernier, une allusion à Godefroid, dans sa question douzième. Godefroid avait dit: « Sicut enim apud philosophos dicentes aliquid causatum posse esse coaeternum suae causae, non oportuit universaliter causatum facere compositionem ex naturis diversis, ut patet in substantiis separatis, quas simplices esse dixerunt propter modum causae et

[1] DEWULF, *Les Philosophes Belges*, t. II, *Les quatre premiers Quodlibets de Goddefroid de Fontaine*, Louvain, 1904, pag. 158, 302. Utrum creatura habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentiae antequam habeat esse existentiae (pag. 300). Dès le début Godefroid fait remarquer que la solution de la question dépend de la thèse sur la distinction entre essence et existence, question qu'il traite dans la première partie.

[2] Il n'y a pas de doute que c'est la doctrine de Gilles avec ses principaux arguments (pag. 158, 302); il n'est pas certain, qu'il ait eu en main le « De esse et essentia », mais c'est fort probable, car les mots « alioquin sequerentur multa inconvenientia » (pag. 158) semblent une allusion à la question onzième, qui est précisement « Utrum possit creari esse sine essentia » (fol. 24 r).

[3] Cela apparaît déjà dans la manière d'exposer les deux opinions; après avoir résumé les objections d'Henri contre la distinction réelle, il ajoute: « Nam ad hanc rationem possunt fere omnes rationes reduci quibus probatur diversitas ipsius esse ad essentiam, secundum rem aut per intentionem; et necessitate huius rationis amota, videntur dissolvi omnes aliae rationes pro illa parte, aut saltem difficiliores » (pag. 160).

causalitatis talium qui est sine omni modo mutationis » (pag. 167); et dans sa réponse à l'argument principal de Gilles, il était revenu sur la même idée (pag. 171-172). Il est possible que ces considérations aient amené Gilles à faire ses longues dissertations sur les philosophes antiques, au début de sa question treizième (fol. 33 r, 1 c) et surtout cet aveu: « Si vera esset philosophorum opinio non dicimus quod esset impossibile, esset tamen valde difficile sufficienter probare quod in creaturis realiter differret essentia et esse » (fol. 33 r, 2 c).

Quoi qu'il en soit, Gilles s'est fort peu occupé de Godefroid. Pourquoi? Sans doute parce que Godefroid ne l'a pas attaqué avec la même âpreté; il n'a aucun mot dur pour lui; de plus Godefroid n'avance sa solution que comme plus probable (pag. 174); mais l'explication la plus satisfaisante encore, c'est que la discussion de 1286-1287 n'étant que la continuation de celle de 1276 où il avait été si durement traité par Henri, il n'avait pas à se soucier beaucoup des autres adversaires.

Richard de Middleton hasarda aussi sa bure dans la bagarre. Dans son Quodlibet de Pâques 1285, il avait adopté la thèse d'Henri, mais il n'avait pas eu connaissance du « *De esse et essentia* » de Gilles [1].

Henri, comme de juste n'avait pas à combattre un allié. Mais Gilles? Il est cependant certain qu'il ne le combat pas directement [2]. Au reste, il avait déclaré explicitement au début de sa neuvième question, d'après le texte si heureusement restitué par le P. Chossat [3] qu'il n'avait en vue que ceux qui rejettent la distinction réelle « non opinanter »: « Licet non ex multo tempore de hoc multae theologorum opiniones fuerunt, magni tamen non opinanter proponunt quod in creaturis esse et essentia realiter non differunt » [4]. Cette prétérition de tous les autres antagonistes, s'explique au mieux, si nous admettons que Gilles avait une vieille querelle à vider avec le Docteur Solennel.

[1] Voir *Richard de Middleton,* Appendice II, pag. 397-407.

[2] *Ibid.*, pag. 398, etc.

[3] Chossat, *Note sur la « Destruction des Destructions »*, dans la « Revue Thomiste », 1910, pag. 505. Mandonnet, *ibid.*, pag. 744.

[4] Musée Calvet d'Avignon, ms. 257, fol. 112.

Conclusions.

Deux adversaires sont donc en présence dans les discussions de 1286-1287: Gilles de Rome et Henri de Gand; nous assistons à un duel acharné, et tout porte à croire que l'adversaire d'Henri en 1276 était le même Gilles alors jeune bachelier, ancien élève de saint Thomas.

La pensée d'Albert le Grand et de Thomas ne fut cependant pas absente du débat. Henri, dans son dixième Quodlibet en appela à Albert pour interpréter Boëce dans le sens de la non-distinction; il opposa, en effet, un passage du Commentaire d'Albert « *De causis* », livre II, chap. 3. Dans sa réponse, Gilles passa le texte sous silence. Saint Thomas, il est vrai, ne fut nommé ni par Henri, ni par Gilles; mais il ne put être oublié par les deux adversaires. Sans parler des idées si nombreuses, qui sont communes à Gilles et à saint Thomas, et qu'Henri ne pouvait ignorer, nous ne signalerons qu'un point qui nous paraît plus intéressant. Quand Gilles opposa à Henri de Gand qu'il n'y avait pas de milieu entre la distinction réelle et la distinction de raison, et, par suite, que sa distinction intentionnelle n'avait pas de sens, le Docteur Solennel avait répliqué, que manifestement le genre et la différence spécifique ne diffèrent pas réellement et que néanmoins elles diffèrent plus que d'une distinction de pure raison, telle que celle qui existe entre le défini et sa définition, car « genus est extra rationem et intellectum differentiae et e converso ». Il existe donc une distinction intermédiaire, et la distinction entre l'essence et l'existence est précisément de même nature, que celle entre le genre et la différence (fol. CCCCXVII r). Dans cette réplique Henri suppose le principe défendu par saint Thomas, dans son « *De esse et essentia* », chap. 2: « Genus significat indeterminate totum id quod est in specie... Similiter differentia significat totum... » [1].

[1] Voir Roland-Gosselin, *op. cit.*, pag. 16. Si Henri suppose ici ce principe, il le professe plus loin: « Sicut differentia extra rationem generis. Non dico extra rem generis, sed extra rationem considerationis, quia intellectus capiendo formam ut indeterminatam capit eam sub ratione generis, non capiendo rationem determinationis quam apponit differentia (fol. CCCCXXI r).

Gilles ne pouvait ignorer le langage et la théorie de saint Thomas, d'autant moins que le saint docteur avait été pris à partie par la *Summa Philosophiae*, cap. 127 « Enormiter delirant praedicti suppositores, qui dicunt... genus sumi non ab aliqua parte constitutiva sed a toto ». Gilles cependant n'hésite pas. Pour sauver son argument il répond crânement: « Sic etiam positio quod differentia dicat totum quod genus, quod tamen non credo verum esse nisi in rebus simplicibus... sed in rebus compositis... non sic in rebus compositis... Differentia ergo non dicit totum » (fol. 30^{v}, 1 *c*). Ceci prouve que Gilles n'est pas complètement d'accord avec saint Thomas; ce que nous montrerons plus en détail lorsque nous étudierons les « *Theoremata de esse et essentia* » que nous comptons rééditer sous peu.

Nous pouvons conclure de tous ces faits la date de composition des *Quaestiones de esse et essentia*. Ces questions disputées n'étaient pas encore composées à Pâques 1285, lors du premier Quodlibet de Richard de Middleton. A Noël 1286 les onze premières questions étaient connues. Après le dixième Quodlibet d'Henri, c'est à dire après Noël 1286 furent rédigées les questions douzième et treizième et elles étaient achevées avant Noël 1287, quand Henri de Gand répliqua par son onzième Quodlibet.

E. HOCEDEZ, S. I.

Die Stellung der Gottesidee
in der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode

Summarium. — Ut satisfieret desiderio a studiosorum coetibus catholicis manifestato, probandum mihi proposui, in explicando mundo visibili, non solum legitime sed scientifica necessitate ad Deum esse concludendum.

Ostendendum erat hanc conclusionem sponte fluere ex applicata methodo investigationis in omnibus scientiis naturalibus sola admissa (Pars I), eandemque aliter eludi non posse nisi hac ipsa aut omnino aut ex parte relicta (Pars II).

Illustrata hac methodo exemplis aliquibus obviis, explicantur primo corpora particularia, variorumque ordinum differentiae essentiales. Sequitur, corpora naturalia habere quidem in se omnia ad cursum mundi concrete exsequendum necessaria, ipsa vero deficere, attentis variis finalitatis relationibus earumque origine.

Quae formae finalitatis, quibus res particulares in ordines sunt coniunctae, successive discutiuntur, incipiendo ab infima (« constellatoria ») usque ad supremam, qua individua, species, regna, mutua utilitatis et servitii relatione in unum cosmum totalem coagulantur.

Tractata dein quaestione de prima rerum origine, imprimis viventium, animae humanae, specierum organicarum, ad causam unam extramundanam, efficientem, totum cosmum ordinantem concluditur.

In parte demum secunda demonstratur, varia systemata philosophica adversaria methodum ab ipsis in scientiis solam adhibitam, aut omnino aut ex parte relinquere — aliquando explicite, ut conclusio nostra ab ipsis clare praevisa evitetur, — aut niti suppositis, scientifice nec probatis nec umquam probandis.

Quae idea Dei quasi provisoria, in ethica, theologia naturali, magis evoluta sola reddit rationem illorum omnium, quae in mundo et esse et fieri experimur.

Die folgende Arbeit ist aus ihrem Zweck zu verstehen. Aus studentischen Kreisen wurde der Verfasser um Aufklärung gebeten über die Frage, ob und wie weit sich Gott exakt wissenschaftlich, d. h. nach streng naturwissenschaftlicher Methode beweisen lasse. Es werde ihnen oft gesagt, dass Gott eine Hypothese sei, die dem religiösen Bedürfnis vieler Menschen zusage, aber sie gehöre nicht

in die naturwissenschaftliche Forschung und habe in ihrer Forschungsmethode keinen Platz. Um diesem Wunsch zu entsprechen, wurde die vorliegende Vorlesung ausgearbeitet. Es wurde auf ausdrückliches Verlangen die Sprechweise der wissenschaftlichen Forschung angewandt und alles vermieden, was beeinflusst sein könnte von der religiösen und philosophischen Erziehung oder subjektiven Meinungen. Darnach sind die Ausdrücke « Hypothese », « Konstante », « Gotteshypothese » u. s. w. zu verstehen. Der Sinn dieser Worte wird übrigens in der folgenden Darstellung erörtert werden.

Wir wollen unsere Frage in zwei Teilen behandeln.

Im I. Teil fragen wir uns: sind wir berechtigt, in einwandfreier Weise die Hypothese Gott aufzustellen.

Im II. Teil untersuchen wir, ob diese Hypothese auch die einzig zulässige ist.

Der I. Teil umfasst wiederum zwei Fragen, die der wissenschaftlichen Zulässigkeit und ihres Inhalts. Mit anderen Worten, kann der Wissenschaftler und muss er, wenn er streng nach seiner allgemein angenommenen Methode forscht zur Aufstellung einer ausserweltlichen Ursache kommen und wofür, oder zu welcher Leistung.

Im II. Teil werden wir wiederum ein doppeltes zeigen, erstens dass die sogenannten Ersatzhypothesen alle in der Tat da anknüpfen, wo auch die Gotteshypothese anknüpft, dass also die Autoren wissen, wofür die Gotteshypothese verlangt wird. Zweitens wollen wir zeigen, dass diese Ersatzhypothesen entweder die Züge der Gottesidee an sich tragen, aber unvollständig durchgeführt sind, oder wenn das nicht der Fall ist, dass dieselben ausdrücklich als Postulate aufgestellt werden, um die Gotteshypothese zu vermeiden.

I. TEIL.

Die wissenschaftliche Berechtigung und Notwendigkeit der Gottesidee.

Die erste Frage ist die: Wie kommen wir bei Anwendung der strengen wissenschaftlichen Forschungsmethode überhaupt zu einer

Zweiteilung, zum Begriff Natur und etwas Aussernatürlichem oder über der Natur stehendem?

Zu dieser Zweiteilung kommen wir bei der Betrachtung des auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnenen Weltbildes. Man kann und muss nämlich bei der Beurteilung des wissenschaftlichen Weltbildes zwei Seiten unterscheiden: die konkrete, tatsächliche Ausführung des Weltgeschehens durch die Naturdinge rein beschreibend genommen, und die Begründung oder Erklärung des Geschehens.

Solange wir rein beschreibend vorgehen, d. h. nur das betrachten, was wir wahrnehmen, kommen wir naturgemäss nicht über die Dinge hinaus, da wir eben nur die Dinge und ihr Tun, soweit es sich an ihnen selbst unmittelbar beobachten lässt, berücksichtigen. Sobald wir aber das Weltgeschehen *begründen* wollen, stossen wir auf die Notwendigkeit, *zwei* Reihen von zu erklärenden Tatsachen und deshalb auch zwei Reihen von Erklärungsgründen aufzustellen. Die eine Reihe finden wir zunächst wenigstens in den Dingen selbst begründet, die andere nicht.

Da nun aber beide Reihen von Tatsachen in genau gleicher Weise festgestellt wurden und die Erklärungsgründe nach derselben wissenschaftlichen Methode erschlossen wurden, so müssen wir für die zu erklärenden Tatsachen der zweiten Art etwas postulieren, das genau so wirklich ist, wie die Dinge selbst, aber nicht zu unserer unmittelbaren Erfahrungswelt gehört. Da man nun die Gesamtheit der Dinge, soweit sie in sich selbst die hinreichende Ursache ihres Geschehens tragen, Natur, das ausserweltliche Etwas, wenigstens im konventionellen Sinn, Gott nennt, so ist der Sinn unserer Frage und der Sinn der Worte Natur und Gott vorläufig hinreichend klargestellt.

A. — Die Beschreibung der Welt.

Wir sagten oben, dass der Ausgangspunkt unserer Untersuchung das wissenschaftlich erschlossene Welbtbild sei.

Unter wissenschaftlichen Weltbild oder wie man auch sagt, unter der Erkenntnis des wissenschaftlich *Wirklichen* oder wissenschaftlich Letzten, versteht man die Summe des Wissens von

den tatsächlich existierenden Dingen, ihren Wirkungsweisen und der Gesetzmässigkeiten dieses Wirkens und die wissenschaftliche Begründung oder Erklärung des tatsächlich Vorhandenen.

Zweierlei also will die Wissenschaft leisten: beschreiben und erklären. Sie versucht also zunächst uns eine möglichst genaue und vollständige Bestandaufnahme (Inventaraufnahme) des Wirklichen zu verschaffen oder wie der Fachausdruck lautet, die Welt möglichst genau zu beschreiben. Sie geht dabei aus von den einfachsten Anhaltspunkten, auf die jedes Weltbild, auch das einfachste und naivste, aufgebaut ist, nämlich von Einzeldingen, als dem eigentlich Seienden, von der gegenseitigen Beeinflussung der Einzeldinge auf dem einfachsten Weg, nämlich dem der reinen Wirkursächlichkeit, und endlich von der einfachsten Eigentümlichkeit, die sich bei der Beeinflussung zeigt, der Regelmässigkeit oder Gesetzmässigkeit.

Die Ergebnisse dieser Beschreibung sind in den Lehrbüchern der beschreibenden oder Experimentalwissenschaften niedergelegt.

Es genüge hier in kurzen Worten die Hauptergebnisse anzudeuten.

Bei der Aufzählung des wirklich Seienden musste man zunächst verschiedene Gruppen von Naturdingen unterscheiden, die der Nichtorganisierten und die der Organisierten.

Im Reich der *Unorganisierten* sah man sich genötigt, zu den Dingen der einfachen Erfahrung den Aether als etwas physikalisch Wirkliches zuzufügen.

Die Einzeldinge sondert man in elementare oder Urstoffe (besser: « Urkörper ») und sekundäre oder abgeleitete Körper. Die elementaren zusammen mit den Elektronen und dem Aether sind die Grundlage des gesamten Weltgeschehens.

Die gegenseitige Beeinflussung führt man zurück entweder auf Austausch energetischer Zustände oder Arbeitsfähigkeiten (das ist das eigentliche physikalische Geschehen) oder gegenseitige Vereinigung zur Bildung neuer Gesamtkörper (das chemische Geschehen).

Die Regelmässigkeiten des Geschehens sind ausgedrückt in den sogenannten energetischen Grundgesetzen.

Das allgemeine Band, das alle anorganischen Körper vereint, wird als Schwerkraft oder allgemeine Anziehung bezeichnet.

Im Reich des *Organischen* arbeitete man zunächst den allgemeinen Unterschied heraus, der zwischen allen belebten und den unbelebten Körpern besteht, oder wie man weniger genau zu sagen pflegt, den Unterschied zwischen belebtem und unbelebtem Stoff.

Die Unterschiede zwischen den grossen Gruppen innerhalb des Reiches des Organischen zwischen den sogenannten Pflanzen, Tieren und dem Menschen, haben zur Ausbildung eigener wissenschaftlichen Disziplinen geführt, der Botanik, der Zoologie und der Anthropologie. Was wir von diesen Ergebnissen brauchen, werden wir jeweils bei der Begründung der einzelnen Gruppen anführen.

Zwei grosse Gebiete — und die wichtigsten dazu — die Beziehungen im Sein und Werden zwischen den grossen Reichen der Dinge, behandelt die allgemeine Entwicklungslehre. Diese Wissenschaft ist sehr jung und ist auffallenderweise nicht der Gegenstand einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin, vom Range der Physik oder Botanik, sondern wird mehr als Anhängsel sämtlicher Wissenschaften betrachtet oder gar, wie es in der neuesten Zeit immer mehr der Fall ist als persönliche Angelegenheit der einzelnen Forscher. Wir werden sehen warum! Es ist eben das Gebiet, wo Stellung zu nehmen ist zur Frage, ob die Gesamtbegründung der Natur zu finden ist in der Gesamtheit der Dinge selbst oder nur eine teilweise, der Ergänzung bedürftige.

B. — Die Begründung des Weltbildes.

Der Beschreibung des Wirklichen folgt die Erklärung oder Begründung des Weltbildes. « Begründen » oder « Erklären » ist soviel als die Gründe angeben, warum ein Ding gerade so ist, wie es ist und nicht anders. Solange nämlich ein Ding ohne seine Ursachen als blosse Tatsache vor uns steht, ist es für unsere Erkenntnis nicht gerechtfertigt, wir können kein allgemeines und notwendig wahres Urteil über das Ding und sein Geschehen aussagen.

Um nun bei der Begründung möglichst sicher und voraussetzungslos voranzugehen, muss man eine voraussetzungslose, unbestrittene Erklärungsweise anwenden. Eine solche gibt es; es ist die sog. hypothetische Methode, die in gleicher Weise von allen Forschern in allen Zweigen der Wissenschaft verwendet wird.

Eine Hypothese bedeutet dem Wortsinne nach: Vermutung, Annahme, Voraussetzung. Eine Vermutung sprechen wir aus, so oft uns etwas entgegentritt, das wir nicht klar erkennen oder durchschauen. Die wissenschaftliche Erklärungsweise bestellt nun darin, uns jeweils diejenige Begründung anzugeben, die wir zunächst versuchen oder vermuten müssen, bevor wir zu einer anderen übergehen dürfen. Die jeweils zunächst zu versuchende Begründung ist diejenige, die gerade genügte, um den nächst einfacheren und bekannten Tatbestand zu erklären. Das setzt voraus, dass wir mit irgendeiner einmal anfangen müssen, nämlich mit der « einfachsten », die möglich ist.

Der einfachste Tatbestand nun, den wir in der Natur überhaupt zu erklären haben, ist gegeben, wenn das einfachste Erfahrungs*ding*, also ein Einzelkörper, — die einfachste Geschehens*weise*, eine rein kausale Bewirkung, und die einfachste *Eigentümlichkeit* des Geschehens: die Regelmässigkeit, als zu begründender Tatbestand vorliegt. Die Begründung dieses einfachsten, elementaren Tatbestands haben wir dann versuchsweise zur Begründung anderer Tatsachenbestände anzuwenden, auch wenn sie zunächst den Eindruck nicht nur andersartiger, sondern völlig verschiedener und höherer Art machen. Versagt die Anwendung, dann muss eine andere Begründung gesucht werden, aber nur für diejenigen Einzelheiten, die durch die einfachere Begründung nicht erfasst werden können. Mit dieser neugewonnenen Erklärung machen wir es ebenso mit dem nächst höheren Tatbestand, bis alles erklärt ist. Diese Erklärungsweise nennt man die Begründung durch fortgesetzte methodische Hypothesenbildung oder neuerdings auch durch Aufstellung von Konstantenreihen.

Wir wollen nun nach dieser Methode, die von allen Forschern unbedenklich als die richtige anerkannt wird, und die jederzeit nachgeprüft werden kann, das wissenschaftliche Weltbild begründen. Wir gehen aus von dem einfachsten zu erklärenden Tatbestand, nämlich einem einfachen physikalischen Vorgang, gehen dann über zu den chemischen Vorgängen, den Vorgängen des einfachen organischen Geschehens, dann der tierischen und menschlichen Handlungen; endlich zu dem Gebiet der Ordnungsbeziehungen zwischen den Gruppen der Naturkörper, und den verschiedenen

Formen des Werdens. Ist alles das erklärt, so ist die Natur oder die Welt erklärt. Wir wollen darauf achten, wie wir anfangs in den Einzeldingen selbst eine Begründung finden, später aber nicht mehr; ferner wie die anfängliche unbedingte einfache Kausalität zur bedingten, zur ziel- und zweckbedingten wird; die Gesetzmässigkeit aber wird bleiben müssen, wenn unsere Erklärung wissenschaftlich bleiben soll.

I. — Begruendung der Einzeldinge.

1. *Das physikalische und chemische Geschehen.*

a. Der einfachste Vorgang ist der einer einfachen Bewirkung energetischer Art in einem vorliegenden Einzelkörper, z. B. der Erwärmung. Einzelkörper und die Tatsache der Erwärmung sind uns in der Erfahrung unmittelbar gegeben. Nicht so das, was man Gesetzmässigkeit nennt. Die erstreckt sich auf zweierlei: erstens auf die besondere Weise, wie in unserem Fall die Temperatur steigt — in anderen Körpern des nämlichen Gewichtes, der nämlichen Gestalt und des nämlichen Aussehens, steigt sie mehr oder weniger bei der nämlichen Zuführung von Wärme von aussen — und zweitens auf die nieversagende Regelmässigkeit, mit der die Wirkung auftritt. Um diese Eigentümlichkeiten zu begründen, nehmen wir eine gerade diesem Körper zukommende dauernde Reaktionsnorm an, samt einer dauernden Nötigung, diese Reaktionsnorm zu gebrauchen, sobald die Bedingungen gegeben sind. Wir nennen diese Reaktionsnorm in dem Ding eine spezifische physikalische Konstante, in unserem Fall die spezifische Wärmereaktion. Solche spezifischen Reaktionsnormen stellen wir auch anderen energetischen Einflüssen gegenüber auf, also spezifische Leitfähigkeit, spezifische Dichte, spezifische Ausdehnung usw. Jetzt ist die Regelmässigkeit der *Erscheinungen* durch die *Beschaffenheit* der *Dinge* selbst erklärt.

b. Das chemische Geschehen.

Neben den einfachen Energieübertragungen gibt es aber noch ein anderes, das sog. heterogene physikalische Geschehen. Es tritt auf, wenn bei gegenseitiger Beeinflussung zweier Körper, sich

etwas neues ergibt, das nicht einfach Energieaustausch ist, noch eine einfache Summierung von zwei Wirkungen, sondern ein für den Physiker wenigstens neuer Körper, der genau wie jeder elementare Körper seine eigenen nur ihm zukommenden physikalischen Konstanten hat.

Hier müssen wir die Begründung auf je zwei Körper verteilen, und wegen des neuartigen Ergebnisses neuartige Konstanten in den Dingen aufstellen; wir nennen sie chemische Affinität und Wertigkeit.

2. *Anwendung der physikalisch-chemischen Konstanten zur Begründung der belebten Körper im allgemeinen.*

a. Empirischer Ausgangspunkt.

Neu ist folgendes: Die belebten Körper sind streng individualisierte (verganzte) Systeme von Stoffen; jeder einzelne chemisch-physikalische Körper ist dem Ganzen als Teil einbezogen oder integriert; das System hat seine Gesamtwirkung oder Ganzheitswirkungen (die Bildung, Erhaltung und Vermehrung des Ganzen); das Auffallendste ist ferner das individuelle Werden durch Entwicklung, Keimesentwicklung, Ontogonie.

Es bleiben bestehen: Chemisch-physikalische Einzelkörper mit ihren Konstanten. Wäre das nicht der Fall, dann müsste man ohne weiteres völlig neue Konstanten, biologische, aufstellen; so aber, weil die chemischen Einzelkörper und ihre spezifischen Wirkungsweisen bleiben, müssen wir den Versuch (Hypothese) machen, mit ihnen das vitale Geschehen zu erklären.

b. Dieser Versuch ist gescheitert; darüber herrscht überhaupt keine Meinungsverschiedenheit, wenn man die lebenden Körper der tatsächlichen Erfahrung zugrundelegt. Es ist nämlich unmöglich, selbst den einfachsten lebenden Körper auch nur zu beschreiben, wenn man nicht die Struktur, die Einordnung der Einzelstoffe in das Ganze, die Bedingtheit jedes einzelnen Vorgangs durch die Rücksicht auf die Gesamtergebnisse ausdrücklich aufführt.

Wir brauchen also eine neuartige Konstante, eine *biologische Ganzheitskonstante.*

Diese Ganzheitskonstante ist eine neue *Substanz*, ein neuer elementarer, auf nichts einfacheres zurückzuführender Naturfaktor;

das Lebensgetriebe selbst ist ein neuartiges elementares Naturgeschehen. Das ist die Lehre des Vitalismus.

Die Mechanisten leugnen dies; auch sie verlangen einen elementaren einfach gegebenen nicht weiter zu erklärenden Naturfaktor, glauben aber, dass eine Maschinenstruktur elementarer Art genüge.

Sie genügt jedoch nicht. Man kann wohl sagen, dass durch die Untersuchungen von H. Driesch die Streitfrage zwischen Mechanismus und Vitalismus zugunsten des letzteren entschieden ist. Ich will nur einen aber völlig zwingenden Beweis anführen.

Es gibt Organismen, Pflanzen und Tiere, die im erwachsenen Zustand, — viel häufiger noch im embryonalen, — so in Stücke zerlegt werden können, dass die Teile sofort anfangen, sich als ebenso viele neue Organismen zu totalisieren. Sie waren im Augenblick der Teilung *ein* Ganzes und der Grund dieser Ganzheit nur einmal « wirklich » vorhanden. Ist es nun eine Maschine, durch die die Ganzheit begründet wird, so muss sie in ihren Teilen und zwar in den verschiedensten Richtungen des Raumes, beliebig oft genau so ganz sein wie sie es im ganzen Raume ist. Das widerspricht dem Begriff eines räumlich differenzierten Systems.

Wir stellen demnach mit voller wissenschaftlicher Sicherheit eine neuartige, substantielle Konstante auf, die die innere Ganzheit, die individuelle Einheit, und das Entwicklungsgeschehen des Einzelorganismus begründet. Sie heisst *Entelechie, Dominante, Lebensprinzip, Seele oder irgendwie anders.* Sie ist nicht Stoff und kein System von Stoffen; aber sie ist noch in dem Einzelding eingeschlossen; *sie gehört noch ganz zur Natur.*

3. *Anwendung der chemisch-physikalischen Konstanten und der neugewonnenen biologischen Konstante zur Begründung der grossen Ordnungen, der Pflanzen, Tiere und des Menschen.*

a. Die Pflanzen. Ausgangspunkt: Gemeinsam ist allen Organismen was zum Begriff « Leben » gehört, also das durch die Rücksicht auf das Ganze bedingte Wirken der einzelnen chemisch-physikalischen Körper. Die *besondere Form* des Bedingtseins ist der Masstab, nach dem wir die Natur der einzelnen grossen Gruppen bestimmen wollen.

Es steht aus der Erfahrung fest, dass wir bei den Pflanzen d. h. bei den Organismen, die man allgemein so nennt, Eindeutig-

keit oder Gesetzmässigkeit über jeden Vorgang ausgesagt werden kann, sobald folgende Bestimmungsstücke bekannt sind:

1) Von Seite des Reizes: Seine Natur (Licht, Wärme), seine Intensität und seine Einfalls- oder Wirkungsrichtung.

2) Von Seite des Organismus: Die allgemeine gegebene Struktur der Organe (für besondere Reizbewegungen, auch die besonderen Strukturen für die Aufnahme, und Leitung der Reize und die Ausführungsorgane der Bewegungen).

All das kann durch die chemisch-physikalischen Konstanten, durch die maschinelle Struktur und die Entelechie völlig erklärt werden.

Es sind *keine psychischen* Eigenschaften notwendig anzunehmen, weil erfahrungsgemäss ähnliche Vorgänge, Reflexbewegungen und die allgemeinen Formbildungsvorgänge in uns ohne ursächliche Beteiligung des Bewusstseins ablaufen.

b. Die Tiere. Was ist neu? Bei den Tieren, die man wegen einer Reihe rein erfahrungsmässiger Gründe von den sog. Pflanzen absondert, treten zum ersten Mal psychisch bedingte sog. Handlungen auf. Man pflegt drei aus der unmittelbaren Erfahrung gewonnene Züge oder Normen aufzuführen, die uns psychisches, d. h. irgendwie bewusstes Geschehen beweisen:

1) Die Unmöglichkeit mit den Bestimmungsstücken der Reflexbewegungen manche Vorgänge zu begründen z. B. das Verhalten des Hundes seinem Herrn gegenüber. Veränderungen nämlich, die für eine rein reflexe Bewegung von minimaler Bedeutung sind, können eine Reaktion völlig unterdrücken, z. B. eine kleine Veränderung, die das Gesicht des Herrn als Ganzes von bestimmten Proportionen ändert, wie es etwa durch Aufsetzen einer sog. Fastnachtsnase geschehen kann. Umgekehrt kann eine bedeutende Aenderung, die eine reflexe Bewegung unmöglich machen müsste, mit voller Intensität erfolgen, falls nur die bei der Erkenntnis ausschlaggebenden Momente bewahrt bleiben; der « Herr » kann dieselben sog. Freudereaktionen auslösen von der Ferne und der Nähe aus, falls das « Gesicht » als Ganzes, wie wir es mit dem Auge zu erkennen pflegen, gewahrt bleibt.

2) Die Reaktion des « Versuchens » oder Probierens.

Beispiel: Wie ein Hund auf den Ruf seines Herrn hin reagiert, wenn er wegen äusserer Hindernisse nicht geraden Weges folgen

kann. Er läuft hin und her, verlässt sofort die nicht zum Herrn führenden Wege, bis er endlich durch eine Oeffnung durchbricht und geraden Weges zum Herrn eilt. Damit hört die Reaktion auf.

Wir müssen denknotwendig annehmen, dass während der ganzen Zeit der Suchreaktion, der Herr als Ziel in dem Hunde als Ursache tätig war unabhängig von den verschiedensten Richtungen des Raumes, was alles bei einem Reflexvorgang völlig unmöglich ist, aber durch Annahme eines bewussten Sehens sofort erklärt ist.

3) Die dritte Reaktionsweise, die auf Psychisches hinweist, ist das *Lernen aus Erfahrung*, d. h. die Fähigkeit, frühere mit einer Handlung zufällig verbundene Wirkungen in ähnlichen Lagen zu berücksichtigen, sie unmöglich zu machen oder herbeizuführen. Ein einmal bei bestimmter Gelegenheit geprügelter Hund vermeidet in ähnlichen Lagen das Geprügeltwerden, indem er auf den Reiz, der ihn damals hinriss, nicht reagiert. Ohne Erinnerung und Gedächtnis ist dieser Vorgang unbegründet.

c. Der Mensch. — Neu ist die Form, die besondere Art, wie ein Teil der menschlichen Handlungen bedingt ist, die sog. rationelle Bedingtheit. Sie äussert sich in bewusster, freigewollter Zielsetzung — also einer Zielsetzung, zu der kein Naturtrieb uns nötigt — und entsprechender bewusster Ausfindigmachung und Verwertung von Mitteln.

1) Das zeigt sich in jeder « Erfindung ». Ein Erfinder setzt sich ein Ziel z. B. einen Apparat (Ballon) zu finden, durch den der Mensch in die Luft gehoben wird und durch dieselbe getragen werden kann. Unter dem rein abstrakten Gesichtspunkt: « leichter als die Luft » untersuchte er nun die verschiedensten Stoffe, bis er auf Wasserstoff und Helium kam.

2) Der Mensch sammelt « Methoden », z. B. wie man in kürzester Zeit eine fremde Sprache lernen, mit der geringsten Anstrengung eine Arbeit leisten kann usw. Diese sammelt er in Büchern, um sie andern mitzuteilen, die im Stande sind, diese Methoden zu verstehen und ihr Handeln danach einzurichten.

Das ganze *Kulturschaffen*, wodurch sich der Mensch von allen andern sinnbegabten Wesen auszeichnet, ist auf Erfinden, auf wissenschaftliche und technische Methodenlehre aufgebaut.

3) Nun aber existieren die allgemeinen Normen, z. B. « leichter als die Luft », ferner die Methode « in kürzester Zeit etwas zu lernen » nicht als Dinge irgendwo, sie sind nicht räumlich, haben keine Farben und Töne, kurz nichts, was ein Sinn zu fassen vermöchte.

Also stellen wir denknotwendig eine *neue* — wir nennen sie vernünftige oder rationelle — *Konstante* auf, und zwar wiederum eine substantielle, weil sie ein ganz neuartiges Handeln begründet. Denn weder chemisch-physikalische, noch die allgemein biologische, noch die sinnlich bewusste Konstante begründen diese Art von Handlungen. *Auch sie ist noch in dem Einzelwesen eingeschlossen.*

II. — Die Finalitaet in der Natur.

Wir haben zwar schon im Vorhergehenden wiederholt von Beziehungen gesprochen, die man final nennen muss, ja bei der Analyse der menschlichen Erfindungen handelte es sich um eine unzweifelhafte finale Handlung; aber wir nahmen diese Eigentümlichkeiten als Tatsachen hin, um ihnen als blosse Tatsachen einen Träger, eine Begründung zu geben. Es drängen sich aber bei näherer Betrachtung Anzeichen genug auf, die uns nötigen, auch nach *dem Ursprung* der Finalität zu fragen, oder, was dasselbe ist, wir sehen uns genötigt auch ihren Ursprung zu begründen. Da sich hier die Geister besonders zu scheiden pflegen, wollen wir eine genaue Darstellung der Begriffe vorausschicken.

1. *Klarstellung der Begriffe.*

a. *Ziel und Zweck.*

a) Das lateinische Wort finis — von dem « final », « Finalität » abgeleitet sind — bedeutet allgemein Ende, Schluss; ein besonderes « Ende », ein besonderer Schluss ist das Ziel. Von einem Ende oder Schluss sprechen wir als Ziel, wenn das was am Ende da ist, sein Da- und Sosein einer besonderen Einstellung auf den Schluss im Handelnden verdankt und nur ihm. Eine solche Bewegung, die wegen einer besonderen Einstellung der Wirkursache am Ende da ist, wo sie ist, heisst eine gezielte oder finale Bewegung. Ist nun eine Ding, etwa eine Maschine oder ein Natur-

körper dauernd auf ein Endergebnis eingestellt, so nennen wir diese dauernde Eigenschaft Finalität des Dinges.

Zweck nennen wir im täglichen Leben die Bestimmung, den Gebrauch, den Nutzen für den ein Ding da ist. Eine Uhr hat das Ziel oder die Einstellung auf eine ganz bestimmte Bewegungsform des Zeigers; und den Zweck, die Zeit den Menschen anzugeben. Allgemein kann man sagen: Zweck ist der Nutzen, der mit einem bestimmten Ziel verbunden ist, sei es nun das Ziel einer Einzelhandlung oder das eines Dinges.

b) *Aeussere und immanente Finalität.*

Diese Ausdrücke beziehen sich auf die Weise, wie die Finalität oder das Gezieltsein dem Dinge zukommt. Sie ist äusserlich, wenn das Gezieltsein im Einzelfall oder auch dauernd äusserlich auferlegt wird, wie z. B., dem Pfeil beim Zielschiessen, oder der Uhr durch mechanische Verbindung der Teile.

Immanent, d. h. dem Dinge selbst innewohnend ist sie, wenn wir in dem Dinge selbst einen eigenen Zielträger annehmen müssen, wie wir es oben für die lebenden Wesen gezeigt haben. Darum gerade nannte Driesch die biologische Konstante Entelechie, was soviel bedeutet wie: Das was das Ziel in sich trägt (Da wir solche immanente Zielträger nur bewiesen haben für die belebten Körper, bei denen das finale Geschehen auf den Organismus selbst geht, bedeutet immanent gewöhnlich noch eine Finalität, die die eigene Vervollkommnung zum Ziele hat).

c) *Zielstrebigkeit und Zweckstrebigkeit.*

Wir haben gesehen, dass die Naturdinge auf bestimmte Ziele eingestellt sind. Sind sie nun auch zielstrebig, d. h. suchen sie auch von selbst das Ziel zu erreichen oder werden sie dazu nur genötigt, wie ein Pfeil oder eine Uhr?

Dass die Naturdinge irgenwie ihr Ziel zu erreichen suchen, ist sicher. Sie haben zunächst einmal, wie oben gezeigt wurde ihren Zielträger in sich selbst; sie führen also auf jeden Fall die Handlungen, die zum Ziele führen von sich selbst aus (unter dem Reiz der äusseren Lebensbedingungen natürlich); sie erzwingen ferner diese Ausführung durch die mannigfaltigsten Anpassungen, Regulationen, die wir auch bei Pflanzen überall feststellen können. Bei

den Tieren ist jedes Probieren ein augenscheinlicher Beweis für dieses Erstreben oder Wollen.

Was ist nun aber Zweckstrebigkeit? Zweck ist der Nutzen, der mit dem erreichten Ziel verbunden ist. Zweckstrebigkeit wäre also da, wenn ein Ding sich selbst oder einem andern Nutzen zu verschaffen strebte.

d. *Autonome und heteronome Finalität.*

Autonom (selbstbegründet) ist die Ziel- und Zweckstrebigkeit, wenn sie nicht nur in den Dingen selbst ihren Sitz und Ausgangspunkt hat, sondern auch von den Dingen selbst herkommt, also in keiner Weise eingegeben ist, oder in keiner Weise auf fremden Einfluss hinweist.

Heteronom (fremdbegründet) dagegen ist die Finalität, wenn das Ding zwar tatsächlich den Träger in sich hat; der Zielträger aber in seinem Sosein nicht in sich selbst die vollständige Begründung finden kann, also auf eine Teilbegründung ausser ihm hinweist.

Anmerkung. Die Begriffe, die wir erklärten, finden sich bei allen Philosophen und Wissenschaftlern, die sich mit der Frage eingehend befassen, nicht aber dieselben Bezeichnungen. Neuerdings prägte *Prof. Erich Becher* (München) die drei Ausdrücke: selbstdienliche, artdienliche (die sich auf die Fortpflanzung, Brutpflege, Nestbau usw. beziehen) und endlich fremddienliche Zweckmässigkeit. Wir werden auch sie gelegentlich verwerten.

e. *Ordnung.* Ordnung im allgemeinen nennt man das Zusammensein oder das Zusammenwirken mehrerer Dinge unter einer einheitlichen, gemeinsamen Rücksicht. In seiner vollkommensten Ausprägung im sozialen Leben des Menschen bedeutet Ordnung das durch die Rücksicht auf das Gesamtwohl *geregelte* Verhalten der Einzelnen. Das Wort geregelt besagt wiederum zweierlei: eine Einschränkung des Tuns und Lassens des Einzelnen und eine Nötigung, sich an die Einschränkung zu halten.

Begrifflich setzt das Zustandekommen einer solchen Ordnung voraus:

1) Eine vernünftige Ursache, die das Ganze etwas angeht, die die Sorge hat für das Ganze, das Ganze überschauen und die Nötigung veranlassen kann.

2) Ferner muss von Seite derjenigen Dinge, die der Ordnung teilhaftig werden sollen, vorausgesetzt werden: Die Aufnahme sowohl der Beschränkung als der Nötigung.

3) Endlich wird vorausgesetzt ein Zweck, ein Ziel, — ein Nutzen — der die Einschränkung des einzelnen und die Rücksicht auf die anderen rechtfertigt (das Wohl des Ganzen).

Es folgt aus dem Gesagten: eine Ordnungseinheit im Sein oder Wirken, im Gegensatz zu einer naturnotwendigen Einheit ist eine finale; d. h. sie findet ihre Begründung nur in einer besonderen Einstellung der einzelnen Glieder, und diese besondere Zieleinstellung (Einschränkung) selbst wird bestimmt durch den Zweck. Ordnungseinheit ist Zweckeinheit oder Harmonieeinheit.

Anmerkung: Bevor wir zur Untersuchung der Ordnungen in der Natur übergehen, wollen wir die Möglichkeit, wenn auch noch nicht die tatsächliche Berechtigung eines Ueberganges vom vernünftigen sozialen Handeln des Menschen auf das unvernünftige Tun und Zusammensein der Naturdinge kurz begründen.

Dieser Uebergang ist jedenfalls möglich. Denn die Tatsache einer Uebertragung von vernünftiger Zweckstrebigkeit auf unvernünftige Dinge steht unbezweifelt fest. Jede Maschine — eine Uhr z. B. — zeigt das. Eine astronomische Uhr kann ein Jahr lang ohne korrigierende Eingriffe dem Laufe des Himmels entsprechend sich bewegen und dem Menschen die jeweilige Sternzeit sicher angeben. Alles also, was der vernünftige Mensch sich als Ziel und Zweck vornahm, ist in der Uhr vollkommen niedergelegt, aber die Uhr selbst ist dadurch nicht vernünftig geworden. Es gibt also ohne allen Zweifel *ziel- und zweckmässig geordnete Dinge, die der Ausdruck, die Wiedergabe, fremder Vernunft sind.*

Es widerspricht also nicht von vornherein, dass auch Naturdinge durch blosse Ziel- und Zweckbeziehungen zu Ordnungseinheiten zusammengebracht werden, d. h. zu Einheiten, Ordnungen, die sie ausschliesslich von aussen kommender vernünftiger Ziel- und Zwecksetzung verdanken. Dass die Mitteilung der Finalität in der Natur nach der unvollkommenen Weise geschehen müsste, wie wir der Uhr die Finalität mitteilen, würde nur dann folgen, wenn wir einen Menschen als Urheber der Naturordnungen verlangten; das tun wir aber nicht. Wenn wir also finden, dass die Naturdinge

in sich selbst nicht die volle Begründung ihrer Finalität haben, so kann es sich auch bei ihnen um mitgeteilte Finalität handeln, d. h. um Finalität, die ihre Begründung in einer fremden Vernunft findet.

2. *Begründung der Ordnungen der Natur.*

Vorbemerkung. Wenn wir uns beschränken auf die Begründung der Ordnungsfinalität, soll damit nicht gesagt sein, dass es eine andere in der Natur nicht gibt. Es gibt auch selbst- und artdienliche Zielstrebigkeit; nicht nur solche, die auf andere Dinge hingeordnet ist, wie es bei den Ordnungsbeziehungen der Fall ist. Aber die Ordnungsfinalität ist jene, bei der die Frage nach dem Ursprung der Finalität, ob selbst- oder fremdbegründet, sich am meisten aufdrängt und ihre Entscheidung finden muss.

A. — Die einfachen geordneten Systeme.

Einfach geordnete Systeme wollen wir diejenigen nennen, die Dinge der nämlichen Seinsstufe unter einer gemeinsamen Rücksicht zusammenfassen. Es sind deren zwei, wenigstens für den rein empirisch vorangehenden Naturforscher, das System der Sterne, und der Einzelorganismus als Stoffsystem betrachtet. *H. Driesch* nennt sie konstellatorische Systeme, weil ein Hauptmoment dieser Ordnung die Einhaltung einer bestimmten Stellung im Raume (Konstellation) ist.

a. *Die Begründung des kosmischen (konstellatorischen) Systems.*

1. *Als Erfahrungstatsache liegt vor:*

Das bestimmte Zusammensein vieler Einzeldinge in einer Einheit;

die aus der Erfahrung unmittelbar festgestellten Gründe dieses Zusammenseins;

und endlich das gegenseitige Verhältnis dieser Gründe.

Dass die Sterne, soweit unsere Kenntnis bereits reicht, eine *tatsächliche Einheit* oder Ganzheit bilden, ist unbestritten; alle sprechen von dem Sternsystem, dem kosmischen System, also einer Einheit.

Die tatsächlichen *Gründe* dieser Einheit sind jene Eigentümlichkeiten der einzelnen Glieder, durch die einzig und allein das ungestörte Zusammensein in einer Einheit ermöglicht wird. Es sind Bestimmtheiten der Lage im Raum, des Betrages an Masse, Bestimmtheiten der Abstände, der Richtung und der Intensität der Bewegungen. Ohne jeden Einfluss auf das Zusammensein in dem System sind die chemisch-physikalischen Beschaffenheiten der Sternstoffe, ihr Aggregatszustand usw. Es sind also samt und sonders sog. Systembedingungen oder Ordnungsbestimmungen, wie sie in einer Maschine als System betrachtet ausschlaggebend sind.

In ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet, erweisen sie sich samt und sonders als bedingt unter der Rücksicht auf das Gesamtergebnis; denn nur deshalb, weil alle Glieder in den oben genannten Eigentümlichkeiten nach den nämlichen Gesetzen abgestimmt sind, z. B. den Keplerschen Grundgesetzen, erfolgt das geordnete ungestörte Zusammensein.

2. *Begründung der konstellatorischen Ordnung der Sterne.*

Bei der Begründung war bis jetzt unsere erste Frage immer die nach einem individuellen Träger, von dem das Geschehen als seiner Ursache ausgeht. Hier finden wir zum ersten Mal kein entsprechendes Einzelding als Naturursache. Die ordnende Wirkung müsste von der Gesamtheit ausgehen; die aber ist kein Ding, sondern das Ergebnis des gezielten Zusammenwirkens vieler Dinge. Der Träger müsste zudem vernünftig sein; denn finale Einheiten kann nur ein vernünftiges Wesen in sich haben oder mitteilen. Vernünftig sind die Glieder der kosmischen Ordnung nicht; es handelt sich also hier um mitgeteilte Finalität, um fremdbedingte Finalität; diese fremde Ursache ist ein Vernunftwesen.

b. *Die Begründung geordneter Einzelsysteme mit immanenter Zielstrebigkeit (die Einzelorganismen).*

Die nächst höhere Form von geordneten Systemen bilden die *Organismen* als Einzeldinge betrachtet.

1. Das uns von der *Erfahrung* gebotene zu Erklärende haben wir oben schon dargestellt. Kurz zusammengefasst sind es folgende Tatsachen:

jeder Organismus ist ein einheitlich geordnetes System im Sein und Wirken;

jeder Organismus hat in sich einen eigenen Ganzheitsfaktor, von dem die Einheit oder Ganzheit ausgeht.

2. *Die Begründung.* Im Gegensatz zu dem kosmischen System, wo wir kein Einzelding fanden, von dem das Zielen oder das Ordnen ausgehen könnte, haben wir in dem Organismus einen solchen Einzelträger festgestellt. Es scheint demnach, dass die Begründung der Finalität geleistet ist; in der Tat nimmt eine biologische Schule der neueren Zeit das auch an, die sog. psychobiologische Schule. Bei genauerer Untersuchung jedoch zeigt sich dieser Träger selbst finalbedingt also *fremdbedingt.* Um das zu zeigen, gehen wir aus von der Analyse eines finalen regulatorischen Einzelvorganges des organischen Lebens. Wir finden hier den sogenannten dreigliedrigen oder finalbedingten Kausalzusammenhang, im Gegensatz zu dem einfachen oder zweigliedrigen. Beim zweigliedrigen unterscheiden wir Ursache und Wirkung, beim dreigliedrigen Ursache, Mittel und Wirkung.

Beispiel: Fällt Licht von bestimmter Intensität in bestimmter Richtung auf eine Pflanze, so nehmen die Blätter und, in den assimilierenden Zellen der Blätter die Chlorophyllkörner, eine bestimmte Stellung ein. Als Wirkung für den Gesamtorganismus folgt die Fähigkeit, Nährstoffe zu assimilieren in einer dem Organismus am besten zusagenden Weise, also seine Erhaltung in leistungsfähigem Zustand. Aendern wir Intensität und Richtung, so erfolgt eine andere Blatt- und Chlorophylleinstellung, aber die Gesamtwirkung ist die nämliche: Die Erhaltung einer zusagenden Assimilation und Erhaltung des Organismus. — Trotz der Aenderung der wirkenden Ursache, des Lichtes, bleibt die Wirkung konstant; das wird dadurch erreicht, dass die Pflanze durch entsprechende Veränderung ihrer unmittelbaren Reaktion (durch Aenderung der Blattstellung) den Unterschied der Wirkursache ausgleicht. Nur so kann das Endergebnis bei veränderter äusserer Wirkursache gleich bleiben.

Allgemein kann man das so ausdrücken: Erfolgt der Reiz A, so erfolgt B (die unmittelbare Reaktion) so, dass C (der Enderfolg) eintritt. Wirkt der Reiz A1, erfolgt B1, aber so, dass wie-

derum das nämliche C erfolgt. Das gilt innerhalb bestimmter Grenzen, die man durch die Erfahrung feststellen kann, für jedes A und jedes B: *C bleibt konstant.*

Die Psychovitalisten machen mit Recht darauf aufmerksam, dass der regulatorische Vorgang begrifflich notwendig als Begründung einen vernünftigen Träger verlangt. Denn es wird hier ganz augenscheinlich in jedem Einzelfall entschieden, welche Reaktion tauglich ist, in den veränderten Umständen das Ziel konstant zu erhalten. Die Entscheidung jedoch darüber, welche Reaktion in dem gegebenen Einzelfall als Mittel dienen kann, ein Ziel zu erreichen, weist auf ein vernünftiges Prinzip hin. Die Psychovitalisten ziehen den Schluss: jeder Naturkörper, der regulatorisch oder überhaupt final handelt, handelt vernünftig; er *ist* infolgedessen auch vernünftig. Daher auch der Name, den sich diese biologische Schule gegeben hat, Psychovitalismus: d. h. Erklärung des Lebens durch seelische oder psychische, d. h. nach ihnen « vernünftige » Prinzipien.

Der Schluss auf ein vernünftiges Prinzip ist zwingend, aber in den Organismen ist es als vernünftig nicht zu finden. Die Pflanzen und Tiere sind nicht vernünftig. In uns Menschen geschehen derartige Regulationen auch, aber unsere Vernunft ist dabei sicher nicht als Ursache beteiligt: Was wir von ihnen wissen, lernten wir durch äussere Erfahrung an unserem Körper, nicht aus dem inneren Bewusstsein genau so wie wir es bei fremden Körpern, bei Pflanzen und Tieren auch erkennen.

Es bleibt also ein Schluss übrig, dessen Berechtigung wir schon oben nachgewiesen haben: So wie die Uhr das vernünftige Zielen und Planen des vernünftigen Menschen wiedergibt, ohne selbst vernünftig zu sein, so geben die Pflanzen und Tiere fremdes Planen wieder, ohne vernünftig zu sein. Sie haben, wie man kurz sagen kann, vernünftiges Zielen als Wirkung in sich aber nicht als Ursache. Diese Wirkung ist ihnen der Vollkommenheit der fremden Ursache entsprechend, unvergleichlich vollkommener mitgeteilt als unser Zielen den Maschinen, aber sie ist mitgeteilt, ist fremdbegründet.

Die letzte Begründung findet also die immanente Ziel- und Zweckstrebigkeit der lebenden Wesen in einem äusseren vernünf-

tigen Wesen, das den vernünftigen Menschen gewaltig an Einsicht und Können überragt.

B. — Die Begründung zusammengesetzter Ordnungen mit Zweckbeziehungen (die fremddienliche Zweckmässigkeit).

a. *Tatsachen.* Die Ordnung, die die Glieder des anorganischen Kosmos miteinander bilden, ebenso die Bestandteile des Einzelorganismus, haben wir einfache Ordnungen genannt, weil die vereinten Dinge zu derselben Seinsordnung oder zu demselben Individuum gehören. Sind nun Individuen und besonders solche, die zu verschiedenen Seinsordnungen gehören, durch ihre gegenseitige Ziel- und Zweckstrebigkeit zu einer finalen Einheit vereinigt, so wollen wir die so entstandene Ordnung eine *zusammengesetzte* nennen.

Wir sprechen ferner von zusammengesetzten Ordnungen mit *Zweckbeziehungen.* Zweckbeziehung ist dann vorhanden, wenn durch die Vereinigung entweder beiden oder doch einem der Glieder ein Nutzen erwächst.

Zweckstrebigkeit endlich ist dann anzunehmen, wenn dieser gegenseitige oder einseitige Nutzen erstrebt wird. Die Untersuchung erstreckt sich auf die Beziehungen zwischen Individuen verschiedener Arten, insbesondere auf Arten, die zu verschiedenen Naturreichen gehören, und endlich auf die Beziehungen dieser Reiche unter sich.

1.) Dass zwischen den grossen Ordnungen, den grossen Naturreichen zunächst einmal Beziehungen bestehen, von denen die Existenzmöglichkeit abhängt, steht ausser Frage; ohne die anorganische Ordnung gäbe es keine Lebewesen überhaupt; ohne Pflanzen keine Tiere und Menschen.

2.) Diese Beziehungen sind zweitens keine Beziehungen einfacher Wirkursächlichkeit, sodass also die Existenz der höheren Ordnung eine einfache Wirkung der Existenz der vorhergehenden wäre. Wir haben oben gezeigt, dass wir zur wissenschaftlichen Begründung des Lebensgeschehens im Gegensatz zum chemischphysikalischen Geschehen, ferner zur Erklärung des tierischen Handelns im Gegensatz zum Reizgeschehen der Pflanzen, und

endlich zur Erklärung des vernünftigen Handelns der Menschen im Gegensatz zum sinnlichen Handeln der Tiere, jeweils neue substantielle Naturfaktoren oder Konstanten aufstellen müssen. Substantiell oder, was hier dasselbe ist, wesentlich verschiedene Dinge, hängen aber nicht wie Wirkung und Ursache zusammen, weil sonst die Wirkung z. B. die Tiere vollkommener wären als ihre Ursache, also in unserem Fall als die Pflanzen oder das Anorganische.

3.) Bilden also trotzdem z. B. Pflanzen und Tiere solche Einheiten, so muss die Begründung in einem besonderen Aufeinandereingestelltsein gesucht werden; denn ausser der Abhängigkeit von Ursache und Wirkung, kennen wir keine andere gesetzmässige Abhängigkeit als die durch besondere Einstellungen bedingte, die wir allgemein final nennen.

Das wollen wir an einem Teilbeispiel zeigen. Wir wählen als Beispiel das Verhältnis zwischen gewissen sog. Gallenpflanzen und Gallentieren. Das besonders, weil dieses Beispiel neuerdings von einem sicher nicht voreingenommenen Philosophen, von *Prof. E. Becher* zum Gegenstand einer eigenen Monographie gemacht wurde. Dieses nämliche Beispiel soll uns auch bei der Begründung dieser Finalität dienen.

Die Gallenpflanze bringt bestimmte Zellen hervor in bestimmter Menge, von verschiedener Beschaffenheit je nach der Verschiedenheit des Galleninsektes und nach der Verschiedenheit des Entwicklungszustandes der Larven. Sie bildet ein Gehäuse aus mit einer der Grösse der Larve entsprechenden Lagerungshöhle; oft auch einen technisch vollkommen konstruierten Deckel, der nur nach aussen zu öffnen ist. Das tut die Pflanze aus einer ihrer Natur zukommenden Notwendigkeit, denn es ist eine Eigenschaft aller Individuen der nämlichen Art und versagt nie.

Das Gallentier seinerseits legt an bestimmter Stelle sein Ei ab, zugleich mit einem spezifischen Reizstoff, der den Vorgang der Gallenbildung auslöst. Die Larve benutzt die Nahrung, öffnet mit Sicherheit den Deckel und verlässt die Galle als reifes Insekt, wobei sie mitunter wegen der besonderen Konstruktion des Deckels die Puppenhaut abstreift. Hier beobachten wir 1. das gesetzmässige Zusammentreffen zweier Finalitäten, 2. und zwar das erstrebte Zusammentreffen und endlich 3. ein Zusammentreffen zu

einem Zweck, also fremddienliche Zweckstrebigkeit, ganz der Begriffsbestimmung entsprechend.

b. *Begründung.* Es ist der Träger oder die Ursache dieses gegenseitigen zweckmässigen Gezieltseins zu finden. Er kann weder in der Pflanze allein noch in dem Tier allein gefunden werden: also in einer Ursache, die ausser und über den Gallenpflanzen und Tieren steht. Sie hat beide Finalitäten begründet und aufeinander eingestellt durch Mitteilung eigener Zielträger. *So schliesst denn auch E. Becher auf ein überindividuelles Seelische oder Vernünftige.*

Kritik. Diese Annahme ist unabweisbar, aber sie ist nicht genügend durchgeführt, wie wir bald bei Besprechung der Ersatzhypothesen zeigen werden.

III. — Die Begruendung des Werdens der Naturdinge.

1. *Begriff und Empirisches.*

a. *Begriffe.* Das Wort « werden » hat verschiedene Bedeutung, die wir genau unterscheiden müssen. Es kann ein Uranfangen, ein erstes Anfangen « da zu sein » ohne ursächlichen Anschluss an bereits in der Erfahrungswelt Vorhandenes, oder das Anfangen neuer Individuen in ursächlichem Anschluss an bereits Vorhandenes. Diese letztere Art von Anfangen oder Entstehen zeigt wiederum zwei Formen: Das Neuentstehen durch *Umwandlung* des schon Vorhandenen und das Entstehen durch *Entwicklung.* Umwandlung oder Verwandlung nimmt die neuere Forschung im allgemeinen nicht mehr an. « Entwicklung » aber spielt eine grosse Rolle; man schreibt sie dem lebenden Einzelding zu und dem Werden der Arten.

Da das Wort « Entwicklung » in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht wird, müssen wir etwas genauer auf den Begriff eingehen.

Im täglichen Leben bedeutet Entwicklung soviel wie jedes allmähliche Werden. So entwickelt sich eine Krankheit, ein Geschäft, eine Sanddüne. Es entwickelt sich aber auch ein Froschei zu einem Frosch, eine Knospe zu einer Blüte. Hier handelt es sich augenscheinlich um sehr verschiedene Dinge. Die Entwicklung einer Sanddüne hat mit der Entwicklung eines Froscheies zum

Frosch ausser dem Namen nichts gemein. H. Driesch nennt die erste Form eine Scheinentwicklung oder rein kumulatives oder Anhäufungsgeschehen. Es zeigt sich immer da, wo eine gleiche Ursache weiterwirkt und zwar so, dass die Wirkungen am nämlichen Ort beieinanderbleiben, so dass eine Anhäufung der Wirkungen und manchmal auch eine Verstärkung der Gesamtwirkung stattfindet. Also der Anschluss an bereits Vorhandenes, und eine quantitative Steigerung der Wirkungen sind jene Eigentümlichkeiten, die für den gewöhnlichen Sprachgebrauch das Wort Entwicklung rechtfertigen.

Die Entwicklung eines Frosches aus einem Froschei ist etwas ganz anderes. Hier handelt es sich zunächst einmal um den Werdegang eines und desselben Dinges. Froschei und Frosch sind das nämliche lebende Individuum, die Sanddüne ist eine Ansammlung von Dingen. Der Werdegang ist ferner in eindeutig gezielter Weise, in Bezug auf Dauer, Art und Umstände der Ausführung, festgelegt, jede folgende Wirkung ist endlich etwas anderes als die vorhergehende; sie hat mehr « Sein » mehr Wirklichkeit als die frühere. Kurz: Entwicklung im streng biologischen Sinn ist eine von vornherein festgelegte Reihenfolge von Zuständen eines und des nämlichen Dinges, die *aus* einander entstehen durch Steigerung des wirklichen Seins, das zuvor nur der Möglichkeit (Potenz) nach vorhanden war.

Das Wort « Entwicklung » wird auf die Entstehung der *Arten* in beiden Bedeutungen angewandt: im kumulativen Sinn, d. h. in der Anhäufung durch die Fortdauer äusserer Ursachen erzeugter Wirkungen; und im Sinne eines wirklichen gezielten Werdegangs. Insoweit die sog. Abstammungslehre das Problem der Entwicklung in sich enthält, soll es hier behandelt werden.

b. *Empirisches.* Ein Uranfangen des Seins ohne jeden Anschluss an bereits Vorhandenes, dem also ein « Nichts » der Erfahrung vorausgeht, kennen wir nicht solange wir reines Beobachtungswissen meinen. Aber wir müssen auch solche Anfänge *schliessen.*

Solche Tatbestände sind gegeben, so oft wir um das Werden der Dinge zu erklären, keinen Anschluss finden an andere Dinge, aus denen die zu erklärende entweder durch Umwandlung oder durch Entwicklung entstanden gedacht werden können. Das wie-

derum ist der Fall, so oft das Neuentstandene durch ein eigenartiges Naturgeschehen von dem Vorhergehenden unterschieden ist. Die bekanntesten Beispiele sind die Frage nach der Herkunft des *Lebens*, und nach der Herkunft des menschlichen *Geistes*; nach dem was wir oben über die Begründung der Pflanzen und Tiere gesagt haben, gehört auch die Frage nach deren Herkunft hierher. Wir wollen uns aber auf die beiden ersten beschränken.

2. *Begründung.*

a. Da viele Forscher sich weigern, ein wirkliches Anfangen von « Sein », anzunehmen, weil es begrifflich undenkbar sei, mag hier einiges über diesen Begriff gesagt sein. Ein « Anfangen von Sein » ist in der Tat undenkbar ohne jeden Anschluss an anderes Sein. Ein Entstehen aus dem « Nichts », das heisst das zum Ausgangspunkt und als Ursache ein reines Nichts hätte, ist Unsinn. Die Redeweise, nach der Gott etwas « aus dem Nichts » machen könne, wird in der christlichen Philosophie niemals in dieser Form vorgetragen; es wird beigefügt: aus Nichts, was schon etwas von diesem Ding selbst wäre (ex nihilo sui et potentiae subiectivae); aber sie bedeutet durchaus nicht « aus dem blossen Nichts ». Im Gegenteil: das Ding entsteht im Anschluss an das vollkommene göttliche Sein, in dem es als Möglichkeit und als Idee stets und notwendig bestand. Im Gegensatz dazu kann kein Erfahrungsding etwas bewirken, das nicht irgendwie, wenn auch unvollkommen oder anlagehaft schon existierte. Die Erfahrungsdinge können durch ihre Wirkursächlichkeit das noch Fehlende ergänzen, aber das Sein oder die Existenz selbst können sie nicht geben.

Das würde auch für die ausserweltliche Ursache gelten, wenn wir sie eben den Naturdingen gleichstellen würden. Aber die bisherige Begründung der Finalität hat ja gerade diese begründende Ursache ausserhalb der Welt gestellt.

Also der Begriff des Urentstehens enthält in sich keinen Widerspruch; denn er besagt einen Anschluss an etwas Seiendes, in dem die Möglichkeit der eigenen Existenz enthalten ist, und das ferner nach allem, was wir aus der Erfahrung erschliessen müssen, ein Sein und Wirken ganz anderer Art in sich hat als die uns zugänglichen Dinge.

b. *Die beiden Hauptfälle eines ersten Anfanges ohne ursächlichen Anschluss an bereits in der Erfahrung Vorhandenes.*

1) *Die Enstehung der Lebewesen.*

Nach allgemeiner Ansicht hat das Leben einmal auf unserer Erde angefangen zu sein; das heisst, es sind einmal Lebewesen aufgetreten ohne Anschluss an andere Lebewesen. Es erhebt sich die Frage, ist damit jeglicher Anschluss an anderes bereits wirklich Vorhandenes ausgeschlossen. Als bereits Vorhandenes wird vorausgesetzt das Anorganische. Unsere Frage bekommt also den Sinn: kann ein lebender Naturkörper, sei es durch Umwandlung, sei es durch Entwicklung aus nicht Belebtem entstehen? Andere Formen von Neugeschehen als durch Umwandlung oder Entwicklung kennen wir nicht.

« *Umwandlung* » kommt nicht in Betracht. Sie könnte im Sinne der Chemie nur die Bildung eines neuen einheitlichen Körpers bedeuten, wie man Wasser sich entstanden denken kann aus Umwandlung von Wasserstoff und Sauerstoff. Aber der Organismus ist kein einheitlicher chemischer Körper, sondern ein geordnetes System von Körpern, das ohne ordnende Ursache nicht entstehen kann.

« *Entwicklung* » im strengen Sinn zeigt sich nur an bereits lebenden Dingen; denn sie ist ja nur die weitere Verwirklichung des nämlichen lebenden Individuums. Entwicklung aber im Sinn einer blossen Kumulation führt nicht zur Bildung einer inneren Einheit, am wenigsten zu einer, die sich fürderhin aus sich selbst heraus beliebig oft wiederholt.

Das gilt für Mechanisten und Vitalisten. Deshalb lehnen auch die neueren Mechanisten (Maschinentheoretiker) einstimmig die Entstehung des ersten lebenden Körpers aus unbelebten Stoffen ab; sie nehmen es einfach als gegeben an. Für den Vitalismus, den wir oben begründet haben, kommt die Unmöglichkeit hinzu, die Entstehung der Entelechie zu erklären.

Die Entstehung des Lebens geschieht also ohne ursächliche Anlehnung an bereits in der Erfahrung Bestehendes. Sie ist fremdbedingt; ihre Ursache liegt ausserhalb unserer Erfahrungswelt.

2) *Die Begründung der Entstehung des Geistes.*

Vorbemerkung. Dass alle Dinge, die final eingerichtet sind oder gar final wirken und handeln, irgendwie unter dem Einfluss von

Vernunft standen, haben wir oben gesehen. Es gibt nun aber gewiss Dinge in der Natur, die nur mitgeteilte Vernunft zeigen, ohne die Vernunft als wirkende Ursache in sich zu haben. Ebenso gewiss ist es, dass es solche gibt, die in sich eigene Träger der Vernunft haben. Zu diesem gehört in jedem Fall der Mensch. Er ist auch der einzige der sie hat; denn freies, selbstbewusstes Vernunfthandeln, Kulturschaffen, hat nur er.

Entstehung. Weder Umwandlung noch Entwicklung kommen bei der Frage nach der Entstehung vernünftiger Zielträger in Betracht.

Denn « Umwandlung » schafft nur Neues innerhalb der nämlichen Seinsordnung, zu der die umgewandelten Dinge gehören; denn sonst wäre die Wirkung vollkommener als die Ursache.

« Entwicklung » aber als Vorgang der weiteren Verwirklichung des bereits anlagehaft Vorhandenen setzt voraus, dass alles, was als « Entwicklungsausgang » in Betracht kommt, bereits anlagehaft vernünftig ist: also Tiere, Pflanzen, Protozoen, Anorganisches. Diesen Schluss ziehen denn auch die Psychovitalisten unbedenklich. Allein damit haben sie wenig Anklang gefunden. Anorganische Körper, Pflanzen und Tiere zeigen als Einzeldinge kein Geistesschaffen. Manche Philosophen haben deshalb diese anlagehafte Vernunft in die Gesamtheit der Dinge verlegt; dann braucht nicht jeder Teil vernünftig zu sein, wenn es nur das Ganze ist. Zu diesen pantheistischen Ansichten werden wir unten noch Stellung nehmen.

3) *Die Entstehung der Arten.*

Wir gehen aus von der Fragestellung, wie sie von den bekanntesten Vertretern der Abstammungslehre gemacht wurde, von *Lamarck* und *Darwin*. Ganz unberücksichtigt können wir lassen all die materialistischen Anhängsel und Postulate, die im Verlauf der Zeit zur ursprünglichen These dazu kamen. Denn zu diesen haben wir uns schon geäussert oder werden es weiter unten tun.

Darwin nahm das Leben als etwas Gegebens an mit allen elementaren Lebenserscheinungen wie Ernährung, Fortpflanzung, Instinkt, Vernunft usw. Kurz: er geht aus von lebenden Wesen von bestimmter Ausprägung, begabt mit der ganzen zum Begriff « Leben » gehörenden *primären Finalität*. Er will nur verständlich machen, wie von diesen Urformen aus neue, erblich verschiedene Na-

turformen entstehen, und zwar so, dass die neuen *Formen* ohne ein weiteres finales Prinzip stets final (jetzt nicht mehr primär sondern sekundär oder « angepasst final ») werden müssen.

Die Darwinsche Hypothese umfasste nicht das ganze Gebiet der Finalität; denn fremddienliche Zweckmässigkeit wird von ihr gar nicht erfasst; und sie beruhte auf einem Irrtum. Denn einen Naturvorgang, der durch Kumulation von zufällig bewirkten Veränderungen der Organismen erblich neue Formen entstehen liesse, gibt es nicht. Das hat die Erblichkeitsforschung uns sicher bewiesen.

Wo erfahrungsgemäss solche neue Formen entstehen, die man Arten nennen könnte, geschieht es durch Aenderung der inneren Konstitution der Anlagekomplexe (Genenkomplexe) genau wie innerhalb einer gleichatomigen anorganischen Körperreihe, z. B. innerhalb der Alkoholreihe, ein neuer Alkohol nicht anders enstehen kann als durch irgendwelche Umgruppierung der Atome. Die erblich verschiedene organische Form ist dann mit einem Schlage da, genau wie ein neuer Alkohol, sobald die Umgruppierung der Anlage geschehen oder ausgelöst ist.

Was wir nun erfahrungsgemäss über Neuentstehung solcher konstanten Formen wissen (man nennt sie im allgemeinen nach dem Vorbild von De Vries: « Mutationen ») kann durch Umgruppierungen bereits vorhandener Anlagen erklärt werden. Bei den Kreuzungsvorgängen, wie sie uns Mendel vorgemacht und erklärt hat, kommen auch Neukombinationen von Genen vor. Wollen wir diese Erklärung ausdehnen auf die Entstehung der paläontologisch aufeinander folgenden grossen Gruppen, so muss Neubildung oder Neuentfaltung von ganzen Genenbündeln, wie man zu sagen pflegt, angenommen werden. Da nun aber die Entstehung neuer Formen, tatsächlich im Rahmen eines geordneten Systems vor sich geht (denn jetzt und zu jeder Zeit kann und muss man die Gesamtheit der Organismen als ein System betrachten), so ist eine Ursache anzunehmen, die die Aufeinanderfolge der neuen Gruppen reguliert. Diese Ursache kann als ausführende in den Organismen liegen; aber ihr Vorhandensein ist fremdbedingt oder mitgeteilt; denn jede final wirkende Natursache in nicht vernünftigen Dingen oder in unbewusst verlaufenden finalen Vorgängen ist mitgeteilt

oder fremdbedingt, genau wie das Leben selbst, deren Hauptprozess eben die Entwicklung ist, sei es der Einzelwesen, sei es der Arten.

Also auch das Werden in der Natur führt uns auf eine ausserhalb der Erfahrungswelt liegende Ursache.

II. TEIL.

Die Ersatzhypothesen.

Vorbemerkung. Dass wir jene Stellen im Weltbild, an denen das Problem des Ausser- und Ueberweltlichen einsetzt, richtig angegeben haben, ist gewiss. Denn, wenn davon die Rede ist, handelt es sich um die Frage: autonome oder heteronome Finalität, selbstbedingtes oder fremdbedingtes « Werden ». Dass man durch folgerichtige Anwendung der in der Wissenschaft ausschliesslich gebrauchten Forschungsmethode zu dieser Annahme gelangen kann, ist ebenfalls sicher. Zahlreiche grosse Männer der Wissenschaft haben den Schluss mit voller Sicherheit gezogen und festgehalten. Aus wissenschaftlichen Gründen muss also niemand zur Ablehnung der Gottesidee kommen. Dass man endlich auch zu ihr kommen muss, zeigt ein kurzer Blick auf die *Ersatzhypothesen.* Denn sie zeigen alle entweder in der Auffassung dessen, was zu begründen ist, oder in der Anwendung der Begründungsmethode Fehler. Ersatzhypothesen nennen wir die nun folgenden Erklärungsversuche, weil sie tatsächlich das zu erklären suchen, was wir mit der Annahme Gottes zu erklären suchten, und weil sie meistens im bewussten Gegensatz zu unserer Erklärung aufgestellt werden. In der Tat lässt sich leicht zeigen, dass die verschiedenen Ersatzhypothesen in zwei Gruppen geteilt werden können:

1. In die Gruppe derjenigen, die das zu Erklärende so gestalten, dass überhaupt keinerlei Zweiheit (Dualität) mehr vorhanden ist, also auch keinerlei Zweiheit von Erklärungsgründen erschlossen werden kann.

2. In die Gruppe derjenigen, die von denselben Voraussetzungen ausgehen wie wir und in der Begründung über die Erfahrungswelt hinausgehen, aber dieselbe nicht ganz durchführen.

1. *Die monistischen Hypothesen.*

Die Notwendigkeit, überhaupt von einer Zweiteilung, nämlich von Natur und Aussernatürlichem zu reden, drängte sich uns bei der Begründung des Weltgeschehens auf. Wir suchten die Begründung, solange es nur immer ging, in den Einzeldingen als den eigentlichen Trägern des Weltgeschehens. Sobald aber eine Vielheit von Dingen in Betracht kam, wie beim Ordnungsgeschehen, oder die Art und Weise der Ausführung sich als fremdbedingt erwies, oder endlich, als es sich um erstes Entstehen der Dinge selbst handelte, konnten die Einzeldinge als Begründung nicht mehr in Frage kommen. Wir haben also eine doppelte Reihe von Erklärungsgründen aufgestellt, weil das Weltgeschehen eine doppelte Reihe von zu erklärenden Tatsachen darbietet.

Wer immer also die Erfahrungswelt ohne Gott erklären will, muss diese *Doppelseite des Weltgeschehens beseitigen*; denn solange die bleibt, bleibt auch die Notwendigkeit einer zweifachen Begründung. In der Tat hat man sämtliche Wege beschritten, die geeignet schienen, diese Doppelseite, diesen Dualismus, zu beseitigen.

Wir wollen zwei Unterabteilungen unterscheiden: Die der *Zufallstheoretiker* und die Gruppe derjenigen, die die Welt als eine absolute Einheit erklären, wie es die monistischen Theorien der verschiedensten Richtungen tun.

a. Die Zufallstheoretiker:

1) Ganz sonderbar gehen die Zufallstheoretiker vor. Sie nehmen eine Doppelreihe von zu erklärenden Tatsachen an, begründen aber nur die eine, und zwar jene, die durch die Dinge selbst begründet werden kann, die andere lassen sie einfach unbegründet. Um ihre Haltung zu verstehen, müssen wir auf den Begriff « Zufall » und dessen Anwendung bei den Zufallstheoretikern etwas näher eingehen.

« Zufall » ist eine Wirkung, die dadurch entsteht, dass wenigstens zwei wirkende Ursachen zusammentreffen, die nicht auf dieses Zusammentreffen eigens eingestellt waren. (Beispiel des Ziegels, der vom Dache fällt und einen ahnungslos vorbeigehenden Menschen erschlägt). Wäre das Zusammentreffen durch eine eigene

Ursache, z. B. durch ein Zielen des Ziegels herbeigeführt worden, so wäre es final oder gezielt, also durch eine eigene zielende Ursache begründet. *Zufall* wird also im Gegensatz von Finalität gebraucht; er bedeutet die Leugnung oder *Negation von Finalität.* Niemals nennen wir die reine Wirkursächlichkeit eines Dinges «zufällig». So ist in unserem Beispiel der Ziegel nicht zufällig vom Dach gefallen sondern notwendig; und der Mensch nicht zufällig gegangen sondern freiwillig. Aber das Zusammentreffen war weder von Seiten des Ziegels notwendig noch von Seiten des Menschen freiwillig.

Das nichtgezielte oder zufällige Zusammentreffen von Wirkungen ist demnach nie regel- oder gesetzmässig, weil ja jede eigene, regelmässige Ursache dafür fehlt, wenigstens in der Erfahrungswelt. *Es sind immer nur vereinzelte Vorkommnisse.*

Kehren wir nun zur Beurteilung des Kasualismus zurück.

2) *Das kasualistische Natursystem ist methodologisch unwissenschaftlich und willkürlich aufgebaut.*

Es hat nämlich als wesentlichen Bestandteil einen klar ausgesprochenen Widerspruch in sich. Der Widerspruch besteht zwischen dem, was nach den eigenen Annahmen der Kasualisten zu erklären oder zu begründen ist, und der Begründungsweise.

Nach ihnen liegt eine doppelte Reihe von Tatsachen vor, gleich gesetzmässig und regelmässig. Zu begründen ist aber nur eine derselben.

Auf der einen Seite bietet sich uns als Erfahrungstatsache dar: die Existenz und die Wirkursächlichkeit der Einzeldinge, auf der anderen die finalen Beziehungen vieler Einzeldinge unter sich. Beide Reihen geben die Kasualisten ausdrücklich zu, ja selbst die Gesetzmässigkeit der finalen Beziehungen, fügen allerdings bei: « wie sie jetzt tatsächlich ist ». Denn jetzt sind die Gestirne gesetzmässig zusammen — wir kennen ja eine Reihe kosmischer Ordnungsgesetze; jetzt entsteht jeder Organismus durch Elternzeugung niemals durch Urzeugung; jetzt sind die Gallentiere gesetzmässig auf die Gallenpflanzen angewiesen usw. Aber die finale Reihe braucht trotzdem eine eigene Begründung nicht. Denn die ist zwar *jetzt gesetzmässig* aber sie ist *zufällig entstanden*, sagt man uns.

Die erste Reihe von Tatsachen umfasst also die Existenz der Einzeldinge und ihre Wirkursächlichkeit. Die Wirkursächlichkeit

begründen sie, indem sie den Einzeldingen spezifische Konstanten (Kräfte) zuschreiben, wie wir es taten; die Existenzbegründung suchen sie in dem absoluten Sein der Dinge. (Darüber werden wir bei der zweiten Gruppe etwas sagen).

Die Finalität dagegen, d. h. die zweite Reihe von Tatsachen wird als ursachenlos hingestellt; denn die soll zufällig entstanden sein. Regelmässigkeit aber oder Gesetzmässigkeit durch Zufall erklären wollen, heisst eine eigene Ursache leugnen. Dass man nur das *Entstehen* der Finalität zufällig nennt, nicht aber ihren jetzigen Zustand, tut nichts zur Sache.

Regelmässigkeit als Wirkung oder, was dasselbe ist, als Tatsache, verlangt begrifflich notwendig Regelmässigkeit der Ursache. Jedes Ding, jedes Vorkommnis, ist so, wie es geworden, also: Ein vereinzeltes Vorkommnis, wenn es zufällig, d. h. ohne eigene gesetzmässige Ursache entstanden ist; und regelmässig, wenn es durch eine regelmässige Ursache enstanden ist.

So wird denn auch in der Tat der Kasualismus nur als Negation der finalen Welterklärung aufgestellt, als Postulat des Materialismus, um eingestandenermassen Gott zu entgehen. Oder aber, man deutet das Wort « Zufall » ganz finalistisch um, wie es neuerdings *Prof. Zurstrassen* getan hat; da ist die Rede vom Suchen und Probieren der Natur, vom Festhalten und Organisieren des zufällig Zweckmässigen usw. Kurz, die Natur wird hier als « Erfinder » geschildert. « Erfinden » aber ist eine höchst finale Arbeit.

b. *Die Monisten.*

Den Kasualisten ist es also nicht gelungen, auf eine methodologisch richtige Weise, den Dualismus der Tatsachen und der Begründung zu beseitigen.

Einen ganz anderen Weg schlagen die Monisten ein. Sie statten unsere Erfahrungswelt mit den Eigenschaften aus, die man sonst Gott zuschreibt. So beseitigen sie zunächst einmal jede Vielheit von selbständigen Dingen und stellen eine absolute Einheit des Seins auf; dadurch werden Natur und Gott ein Sein, ein Wesen, jeder Dualismus ist verschwunden. Sie beseitigen ferner jedes erste Werden, indem sie die Erfahrungswelt für ewig erklären. Gibt es nun keine Vielheit mehr von Einzeldingen, dann fehlt allerdings jede Grundlage für fremdbedingte Finalität wie es die Ordnungs-

beziehungen sind; und gibt es in den Dingen kein erstes Werden mehr, dann fällt nach ihnen auch jeder Schluss auf eine ausserweltliche Ursache des Werdens fort.

1) Unsere Erfahrungswelt ist nun keine einheitliche Substanz. Wenn das der Fall wäre, müsste alles Weltgeschehen von diesem einen Sein ausgehen und müsste sich als dem Ganzen zugehörig offenbaren, sei dieses Geschehen bewusst oder unbewusst.

Es könnte nicht geschehen, dass ein Teil dieses Ganzen sich bewusster Weise als ein selbständiges Ganze erkännte, als eine individuelle Persönlichkeit, die ein nur ihm zugehöriges Sein und Handeln in sich mit vollster Gewissheit wahrnähme. Das aber wird einem jeden von uns durch sein Selbstbewusstsein geoffenbart.

2) Die Anwendung des Begriffes eines von sich aus ewigen Dinges, einer ewigen Substanz auf unsere Erfahrungswelt ist unmöglich. Es lässt sich vielleicht nicht mit voller Evidenz beweisen, dass die Welt nicht ewig bestanden hat, d. h. nicht immer da war, aber ein von sich selbst aus ewiges Wesen wäre sie auch dann nicht. Denn « ewig » bedeutet nicht etwa eine unendlich lange Zeit, sondern bedeutet « Zeitlosigkeit » oder Verneinung jeglicher Zeitlichkeit. Nichts also was zeitlich ist, insbesondere kein Entwicklungswerden, das ja notwendig in der Zeit geschieht, keinerlei Veränderung kann einem von Natur aus ewigen Wesen zukommen. Was von sich aus zeitlos ist, ist entweder das, was es ist, völlig fertig und verwirklicht oder es ist es nie.

Unsere Erfahrungswelt aber ist durch und durch etwas in der Zeit Werdendes oder Gewordenes, ihrem ganzen Wesen nach ist sie zeitlich.

3) Auf einen anderen Widerspruch macht besonders Prof. *Becher* aufmerksam. Die Erfahrungswelt zeigt uns überall Gegensätzlichkeiten, namentlich auch in den finalen Beziehungen der Dinge unter sich, zwischen Beutetieren und Raubtieren, zwischen Selbsterhaltung und Rücksicht auf andere, zwischen moralisch Gutem und moralisch Bösem. Ist nun die Natur und Gott dasselbe Wesen, so kommen ihm in gleicher Weise die Weisheit und Macht, die sich besonders in der Finalität äussert, aber auch all die Unzulänglichkeiten, all die « Dummheiten », wie Becher sagt, die sich in der Natur zeigen, *wesenhaft* zu!

Nun aber ist es für Prof. Becher schon eine harte Zumutung, Giftzähne und Raubtierkrallen auf Gottes Vernunft und Willen zurückzuführen; er hält das für ein ernstes religiöses Bedenken gegen die theistische Erklärung der Zweckmässigkeit der Natur. Und doch schreibt der Theismus Giftzähne und Raubtierkrallen sicher nicht dem Wesen Gottes zu sondern nur seinen Werken. Was ist es dann erst für eine harte Zumutung, das alles dem mit der Natur identifizierten Gott selbst zuzuschreiben.

2. *Die unvollständigen Hypothesen.*

a. Hierher rechnen wir alle jene Hypothesen, die wie wir und aus den nämlichen Gründen den Schritt aus der Erfahrungswelt hinaus machen, aber die Begründung nicht folgerichtig durchführen, also jene Philosophen und Forscher, die mit supraindividuellen, suprabiologischen, supraorganischen Weltfaktoren arbeiten, wie *H. Driesch, E. Becher, Wiesner.*

H. Driesch spricht bei der Frage, wie die einzelnen Zielträger, die Einzelentelechien, kommen und gehen, von einem überindividuellen Etwas, das sich in die einzelnen materiellen für das Leben vorbereitete Systeme, z. B. in eine Eizelle einsenkt und sich dort individualisiert. Er spricht das aber nur als gewagte Vermutung aus. Bevor man diese Vermutung anwenden könnte zur Erklärung des Weltgeschehens müsste man sich irgendwie zurechtlegen, wie dieses Einsenken (das doch wohl nur ein bildlicher Ausdruck sein soll) geschieht; man müsste sich klar zu machen suchen, wie die verschiedenen Entelechien, die der Pflanzen, Tiere, Menschen usw. sich zu einander verhalten und wie sie in Gegensatz zu einander treten usw. Auf all das muss eine Antwort gegeben werden. Das wollen wir nun tun bei Besprechung der Hypothese von *E. Becher,* weil dieser Autor, der der theistischen Erklärung durchaus nicht prinzipiell abgeneigt ist, doch eine Reihe von Bedenken äussert, die man gegen die theistische Begründung erhebt, und das, was H. Driesch nur andeutet, näher auszugestalten sucht. Er spricht seine Ansichten aus in einer schon mehrmals erwähnten Schrift über « *fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen* ».

Sein Gedankengang ist kurz folgender: Nachdem er die Tatsache festgestellt hat, dass in unserem Fall es sich wirklich um fremddienliche Zweckmässigkeit handelt, wo also der Nutzen einseitig einem fremden Wesen zugute kommt, stellt er sich die Frage, welche Bedingungen bei der Entstehung dieser Zweckmässigkeit zu erfüllen waren. Es müssen zunächst einmal Erfahrungen zweckmässiger Mittel sowohl auf Seite der Pflanzen wie auf Seite der Tiere gemacht werden. Diese Erfahrungen müssen im Gedächtnis oder sonstwie aufgestapelt und erblich gemacht werden; (denn jetzt sind sie erblich bei Pflanzen und Tieren niedergelegt). Sie müssen endlich gegenseitig ausgetauscht oder mitgeteilt werden; denn, damit die Pflanze fürderhin nur noch das tut, was dem Tiere zugesagt hat, muss sie irgendwie vom Tiere erfahren, was ihm gut getan hat; denn die Pflanze arbeitet ja für das Wohl des Tieres, nicht für das eigene, sie tut das, was dem Tiere gut tut. *E. Becher* geht nun alle möglichen Theorien durch, die zur Erklärung der Finalität gemacht wurden und kommt zum Schluss, dass hier ein Vermittler angenommen werden muss, der über beiden steht, der die Leistungsfähigkeit der Pflanzen und die Bedürfnisse der Tiere zugleich durchschaut und die gegenseitige Uebereinstimmung herstellen kann. Denn die Vermittlung den Pflanzen und Tieren selbst zu überlassen, ist rein unmöglich, schon wegen der abenteuerlichen Vorstellungen, die man sich von einer gegenseitigen Mitteilung der Erfahrungen machen müsste.

Man wird also gerne Prof. Becher zustimmen, wenn er einen über den Pflanzen und Gallentieren stehenden Vermittler verlangt, der Vernunft und Macht genug hat, die gegenseitige Anpassung zu besorgen.

Dieser Vermittler wäre, so fährt er fort, am *besten* in der *theistischen* Deutung zu verstehen, wenn nicht einige *Bedenken* dagegen auftauchten, die eine harte Zumutung gerade für das religiöse Empfinden bedeuteten. Darauf wollen wir noch kurz eingehen, zumal Prof. Becher selbst den Weg zur Lösung angibt. Seine Hauptschwierigkeit ist die: Wie soll man « den Widerstreit, die Disharmonie im Reiche der Organismen, sowie das Unzweckmässige und Dumme an ihnen, mit dem Altruismus, der fremddienlichen, höhere Intelligenz voraussetzenden Zweckmässigkeit vereinen? ».

Er deutet dann auch den Weg zur Lösung dieses Bedenkens an. Wir müssen die Welt so erklären, dass die Unvollkommenheiten den Dingen, die Vollkommenheiten aber dem Ueberindividuellen zukommen; ein Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn man das Seelische gleichzeitig für beides verantwortlich machen müsste. Die Trennung hat E. Becher versucht, aber den Gegensatz hat er dennoch nicht beseitigt, sondern nur verdeckt. Seine Meinung ist diese: « Es erscheint sehr wohl möglich, die Annahme recht beschränkter seelischer Fähigkeiten in den Einzelwesen mit der Hypothese eines überindividuellen Seelenlebens zu vereinigen. Wir brauchen ja nur anzunehmen, dass das überindividuelle Seelenleben mit seinen Verzweigungen in die lebenden Einzelwesen hineinragt, etwa dass ein kleiner Sprössling von ihm bei der Entstehung eines organisierten Gebildes zu diesem in engere Beziehung tritt, um es zweckmässig leitend zu beeinflussen... Dass die seelischen Faktoren im Einzelwesen meist sehr beschränkt sind, wäre daraus zu verstehen, dass nur ein winziger Teil des überindividuellen Seelischen in ihm wirkt. Aus dieser Beschränktheit des im Einzelwesen wirksamen Seelischen würde sich die Unvollkommenheit der organischen Zweckmässigkeit, das Dysteleologische, erklären... Weil in verschiedenen Lebewesen verschiedene beschränkte Teile des überindividuellen Seelenwesens wirken, können deren zweckmässige Leistungen im härtesten Widerstreit stehen... ».

« So würden sich die Disharmonie im Reiche der Organismen erklären aus der Verzweigung des überindividuell Seelischen in eine ganze Anzahl individualisierter seelischer Teilwesen, die in verschiedenen Einzelwesen wirken. — Und in Eigenschaften und Einrichtungen der Organismen, die nicht auf beschränkte seelische Fähigkeiten zurückgeführt werden können, würde die hohe Intelligenz und reiche Erfahrung des überindividuellen Seelenwesens offenbar werden. Denn dieses wird sich in den Einzelwesen, in die es ja mit seinen Verzweigungen hineinreicht, und an deren Erfahrung, Lust und Leid es teilnimmt, zweckmässig leitend bestätigen können ».

b. *Kritik.* 1) Man sicht ohne weiteres ein, dass auf diese Weise der Gegensatz in dem Ueberseelischen bleibt und nur in ihm. Denn es sollen sich Teile von ihm in verschiedene materielle Dinge *hinein-*

senken ohne voneinander getrennt zu werden. Nun kann man sich ein vernünftiges Seelische nicht aus Teilen zusammengesetzt denken, die sich in verschiedenen Dingen völlig individualisieren. Dieses « Hineinsenken » selbst kann wohl wieder nur als ein vorläufiges Bild für Mitteilen betrachtet werden. Dann bleibt also alle Dummheit, Dummheit des Seelischen, ebenso die Unzweckmässigkeit, Dysteleologie, Grausamkeit usw. Dysteleologie des Seelischen; denn es soll ja nach der Hypothese unmittelbar und beständig auf die Dinge einwirken.

Man wird ferner sofort einen anderen Vorwurf erheben, den man sonst gern dem Theismus macht: dass nämlich dann die Welt gar keine Selbstständigkeit mehr habe, weder im Sein noch im Wirken. Die Dinge müssen ja immer wieder von aussen erhalten und geschoben werden. Das aber ist gegen eine Voraussetzung, die jede besonnene wissenschaftliche Begründung der Welt machen muss. Das Naturgeschehen nämlich ist an die Dinge selbst geknüpft; deshalb muss man, solange es nur immer geht, die Begründung in den Dingen selbst suchen. So haben wir ihnen denn auch nicht nur die Ursache für das einfache Wirken sondern auch für die finalen Vorgänge zugeschrieben, soweit es zur tatsächlichen Ausführung des Weltgeschehens notwendig war; allerdings als mitgeteilt, aber jetzt in ihnen niedergelegt.

2) Diese vernünftige Voraussetzung kann von allen dualistischen Systemen nur der Theismus machen, und nur er allein beseitigt auch alles Anstössige an Widerstreit, Dysteleologie, u. s. w.

a) Denn der Theismus beseitigt zunächst einmal den genannten Gegensatz völlig, indem er die Natur als eine äussere Wirkung, als eine Tat, ausserhalb Gottes setzt, also eine völlige Trennung im Sein aufstellt. Wenn also sich wirklich etwas Unvollkommenes in den Dingen zeigt, ist es in ihnen allein zu suchen. Das aber, was *Becher* das « Höhere » nennt, ist Gott anzurechnen, denn er hat es ihnen gegeben.

Der Theismus allein bietet uns ferner allein eine Vorstellung von der Mitteilungsart der Finalität; es ist die einzige, die uns aus der Erfahrung geläufig ist. Der Mensch teilt zum Beispiel einer Uhr sein eigenes Zielen und Wollen mit, und sie hat diese Finalität nach ihrer Herstellung ein für alle Mal in sich, obwohl

sie ein vom Künstler völlig getrenntes Ding ist. Von einen Hineinsenken des menschlichen Geistes in seine Werke, haben wir keine Vorstellung.

Es bleibt dann noch das « Anstössige » in der Natur, das doch immerhin auf Gottes *Willen* zurückzuführen wäre, wenn es auch seinem eigenen *Wesen* fernbleibt.

Einen Anstoss allerdings können und wollen wir nicht beseitigen; das ist die allgemeine Unzulänglichkeit, die in allen Dingen der Natur zu Tage tritt. Wäre die nicht, dann wären wir niemals zur Zweiteilung zwischen Natur und Gott gekommen. Die Dinge sind in keinem Fall absolut, restlos in sich begründet. Sie sind nicht Gott, und deshalb können sie nicht absolut vollkommen sein.

Es bleiben also nur jene Anstössigkeiten, die E. Becher z. B. so vorträgt: « Die Natur verleiht auf der einen Seite einem viel verfolgten Tiere schnelle Bewegungsorgane, Schutzfärbung, Schutzinstinkte u. s. w., andererseits seinem Verfolger aber auch Schnelligkeit, feine Sinnesorgane, Ueberlistungsinstinkte, Fangmittel usw. Warum diese sich widersprechenden und sich teilweise paralysierenden Massnahmen?... Widerstreit und Disharmonie in der Welt hat das religiöse Bewusstsein seit Jahrtausenden bedrückend empfunden und zu einem Gegeneinander von Weltprinzipien und übermenschlichen Mächten ausgedeutet » (S. 127).

b) Die Antwort auf diesen Einwand gibt uns das früher Ausgeführte. Hier sind einige Grundbegriffe der Weltdeutung ausser Acht gelassen, die wir oben gerade zur Deutung des Weltgeschehens verwenden mussten, der Begriff der « Ordnung » und der der fremddienlichen Zweckbeziehungen.

Eine *Ordnung* besagt, dass viele Einzeldinge unter einem gemeinsamen Zweck zusammengefasst sind. Das bedeutet zweierlei, erstens dass die Einzeldinge ihre Selbstständigkeit nicht verlieren dürfen, sonst ist es keine Vielheit mehr, zweitens dass das Gemeinsame zu berücksichtigen ist, sonst ist es keinerlei Einheit. Die Beutetiere z. B. sind Glieder der Ordnung, sie müssen also vor Vernichtung geschützt sein, das besorgen die Verteidigungsmittel; sie haben aber auch Beziehungen zum Ganzen, zu dem auch die Raubtiere gehören, deshalb müssen auch diese erhalten bleiben dafür sind die Angriffsmittel.

Das höhere Seelische zeigt sich darin, dass dieser Widerstreit so geregelt ist, dass die Ordnung als Ganzes, Jahrtausende bestehen bleibt, dass also Beute- und Raubtiere stets als Glieder erhalten bleiben. Der Widerstreit und vor allem der sich « teilweise paralysierende », gehört also zum Begriff « Ordnung » und das Erhaltenbleiben verrät mit Evidenz, dass die nämliche Ursache beides eingerichtet hat, sonst wäre diese feine gegenseitige Abstimmung unbegründet.

Wir haben auch gesehen, welcher Art die Beziehungen sind; sie sind *fremddienlich*, d. h. die einen müssen den anderen dienen, unter Umständen auch als Nahrung.

Das wäre anstössig, wenn dieser Vorgang irgendwie gegen die Vollkommenheit der Beute wäre. Aber Zweck oder Bestimmung fällt bei einem Naturding zusammen mit seiner Vollkommenheit. Ein Beutetier ist eben ein Tier, dessen Wesen es zukommt, auch als Beute zu dienen.

Dass dabei Schmerzen sich einstellen, ist von einem sinnlichen Wesen unzertrennlich. Hätte es keine Schmerzmöglichkeit, hätte es auch keine Freude; die aber herrscht in jedem Fall vor. Zudem, was wissen wir, wie sich der Schmerz in einem Tiere ausnimmt?

Wenn nun diese Bedenken zu lösen sind, dann steht auch nichts mehr im Wege, die Hypothese des überindividuell Seelischen zur theistischen Deutung weiter auszugestalten, wie E. Becher selbst es für möglich hält, ja förmlich nahelegt (S. 141).

Den *Schluss* unserer Abhandlung mögen einige Bemerkungen bilden, die Prof. Becher einigen unsachlichen Einwänden gegenüber macht. « Man befürchtet, dass religiöse Motive bei der Aufstellung solcher Hypothesen stark mitspielen die zu störendem Einfluss auf die wissenschaftliche Forschung gelangen könnten ».

Dagegen könne man sich schützen, meint er, indem man eben nicht mehr annimmt, als was zur Begründung unumgänglich notwendig ist, und bemerkt dann weiter:

« Andererseits will es dem Verfasser scheinen, als ob die Uebertreibung derartiger Befürchtungen es zuweilen mit sich brächte, dass rein wissenschaftlich begründete Gedanken bei manchen Forschern schon darum Misstrauen und starke Bedenken erwecken,

weil sie möglicherweise im Sinne religiöser Weltanschauung ausgedeutet werden können. Auch dies kann die sachlich wissenschaftliche Beurteilung empfindlich stören » (S. 138).

Auch den Vorwurf der Mystik und Metaphysik fürchtet er nicht. Metaphysik findet sich in allen Wissenschaften, sicher aber bei jenen, die Stellung nehmen zu Gott, sei es für oder gegen. Mystik ist ein unbestimmtes Wort! Meint man das « Seelische », so möge man bedenken, dass uns nichts so vertraut ist wie Seelisches.

Wir haben uns strenge an die Gottesidee gehalten, wie sie sich in den Naturwissenschaften unmittelbar als Begründung der Finalität und des Werdens aufdrängte. *Diese begründende Ursache ist eine;* — denn unsere Erfahrungswelt ist eine Einheit, eben der Kosmos, die Welt.

Die Theodizee und Ethik bilden rein philosophisch den Begriff weiter aus zu einem nicht nur ausserweltlichen sondern *ausserendlichen Wesen.* Geht man mit diesem Begriff von neuem an die Deutung der Natur, so schwindet noch manche Dunkelheit, die wir bei der ersten Deutung noch bestehen lassen müssen.

Vollends aufgeklärt werden wir durch die Offenbarung, soweit wir es fassen können. Denn völlig begreifen wird ein endliches Ding das Unendliche nie.

K. Frank S. I.

De Problemate criteriologico

IV. — Problema idealisticum.

IIª pars: *Obiectivitas conceptuum.*

Postquam problema idealisticum quoad obiectivitatem iudiciorum examinavimus, reliquum est, ut consideremus secundam, maximi forte momenti, eiusdem problematis partem — *de obiectivitate aut realitate conceptuum.*

Cognitio nostra universa duplicem ordinem spectat: 1) *ordinem physicum seu rerum sensibilium* et 2) *ordinem metaphysicum,* qui *suprasensibilia* seu *intelligibilia* complectitur.

Notandum est ordinem metaphysicum posse sumi sensu *strictiori* aut *latiori.* Nam obiectum potest esse suprasensibile, intelligibile, aut quoad *id quod* cognoscitur, aut tantum quoad *modum quo* cognoscitur. Primo sensu ad ordinem metaphysicum, seu intelligibilem, pertinent solum obiecta *immaterialia* sive *positive* (*spiritualia*) sive *negative,* seu *praecisive* (*abstracta metaphysica,* ut ens, substantia etc., quae in sua ratione non includunt materiam, neque individualem, neque sensibilem, neque intelligibilem). Secundo vero sensu ad ordinem metaphysicum, praeter entia *spiritualia* et *abstracta metaphysica,* pertinent etiam abstracta tum *mathematica,* tum *physica,* seu omnes *conceptus* universales [1]. Huic duplici acceptioni ordinis metaphysici duplex quoque ordinis physici acceptio correspondet, altera latior, strictior altera.

In re critica *ordo metaphysicus* sumitur *sensu latiori* pro iis omnibus, quae sive quoad *id quod,* sive quoad *modum quo,* sensuum cognitionem transgrediuntur. Consequenter *ordo physicus* sumitur

[1] De hac triplici abstratione cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, Prooem.; *In III de Anima,* l. 8; *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1-4; *S. Theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 2.

sensu pressiori pro iis quae tum quoad *id quod*, tum quoad *modum quo* sensibus attinguntur, scil. pro rebus materialibus singularibus, concretis. Porro, ut patet, ordo *physicus* tum sensibus, tum intellectu attingi potest, nam quidquid sensus cognoscit, intellectus etiam, aliquo saltem modo, cognoscere potest, ordo vero *metaphysicus* nonnisi intellectu attingitur.

His suppositis, agitur in praesenti problemate de *realitate conceptuum* tum ordinis *physici*, tum *metaphysici*. Quae igitur solutiones huius quaestionis dantur, videamus. Praeter duas solutiones extremas, idealisticam et positivisticam aut materialisticam, de quibus initio huius dissertationis mentionem fecimus, duae aliae exstant praecipuae: solutio *Realismi naturalis* et solutio *Realismi critici*.

Uterque realismus admittit realitatem tum ordinis metaphysici tum ordinis physici, sed differenter: secundum *Realismum criticum* realitas utriusque ordinis (*Realismus criticus totalis*) aut saltem ordinis physici (*Realismus criticus partialis*) cognoscitur *mediate*. Secundum *Realismum naturalem* realitas utriusque ordinis cognoscitur immediate [1]. Quaedam tamen differentia in ipso Realismo naturali intercedit, nam quidam admittunt immediatam cognitionem ordinis physici tum quoad *sensibilia communia*, seu *qualitates primarias*, tum quoad *sensibilia propria* seu *qualitates secundarias* (*Realismus naturalis totalis*); alii vero admittunt immediatam cognitionem ordinis physici solum quoad *sensibilia communia*, seu *qualitates primarias*, (*Realismus naturalis partialis*), — asserendo *sensibilia propria*, seu *qualitates secundarias*, non *formaliter* a parte rei eadem numero, quae percipiuntur, exsistere, sed tantum *causaliter* seu *virtualiter*, sive *univoce* (scil. eiusdem speciei, solo numero diversa) sive *analogice* (scil. diversae speciei, at eiusdem supremi generis qualitatis) sive demum *aequivoce* (scil. alterius generis supremi nempe quantitatis et motus localis).

Omissis interim aliis solutionibus consideremus solutionem *Realismi critici*, ex qua analysi simul patebit quid de aliis sentiendum sit.

[1] Cfr. Gredt, *De Cognitione sensuum externorum*, inquisitio psychologico-criteriologica circa Realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium, Romae, 1913, ed. 2ª, 1924.

Incipiamus a *Realismo critico totali*, qui negat immediatam cognitionem non solum ordinis physici seu sensibilis, sed etiam metaphysici seu intelligibilis extrasubiectivi. Huic negationi statim a limine opponamus illam obiectivam realitatem ordinis intelligibilis seu metaphysici, quae cum maxima et perfecta evidentia *immediate* ab intellectu cognoscitur scil. realitatem et actualitatem ipsius *subiecti intelligentis*. Intellectus enim, reflectens in proprios actus, cum plena et perfecta evidentia *immediate* percipit *propriam* suam *exsistentiam* tamquam aliquid permanens reale et actuale, *distinctum* et *independens a cognitione*. Per hanc immediatam evidentiam realitatis et actualitatis propriae exsistentiae, Realismus criticus totalis confutatus manet atque realitas conceptuum ordinis metaphysici essentialiter stabilitur.

Potest insuper *Realismus criticus totalis* refutari indirecte; facile enim ostenditur systema illud ducere tum ad *Idealismum absolutum*, tum ad *Scepticismum universalem*. Et re vera, Realismus criticus totalis concedit nos *immediate* nihil obiectivi attingere, unde neque realitatem *principii causalitatis* admittere potest, ope cuius realitatem cognitionis probare nititur. Hinc nequit effugere *Idealismum absolutum* et *Phaenomenismum* purum et necessario haerere debet in unica actuali cognitione, cuius totum « *esse est percipi* » [1]. Item Realismus criticus totalis negando immediatam obiectivitatem cognitionis negat universaliter evidentiam immediatam omnium primorum principiorum qui se ut obiectiva manifestant, et sic negat ipsam aptitudinem mentis ad verum assequendum, unde ducit ad *Scepticismum universalem*.

Videamus nunc, utrum solutio *Realismi critici partialis* admitti possit. Iuxta systematis huius placita exsistentia mundi sensibilis *non* cognoscitur *immediate* per sensuum experientiam, aut saltem *certitudo* de exsistentia mundi sensibilis *non* est *immediata* [2], sed acquiritur per ratiocinium ope principii causalitatis. Admittitur itaque obiectivitas idearum et principiorum, negatur vero immediata obiectivitas cognitionis sensitivae. Nulla res externa sensibilis apprehenditur *in se*, sed solum in sua repraesentatione sensibili i. e.

[1] Cfr. Boyer, *Idealistarum angustiae*, « Gregorianum », 1926, pag. 225-239.
[2] Sicut videtur sentire Card. Mercier, cfr. *Critériologie*, n. 140.

in aliquo suo effectu homini interno ex quo mediante ratiocinio transitus fit ad realitatem externam. Unde subiectum cogitans seu τὸ « ego » est unica realitas immediate cognita [1].

Quid sentiendum de hac solutione? Egregia confutatio Realismi critici partialis data iam est a R. P. Gredt in suo opere supra laudato: « *De cognitione sensuum externorum* » [2], nec non in opere: « *Unsere Aussenwelt* » [3]. Argumentatio cl. Auctoris huc redit:

1. *Realismus criticus partialis ducit ad Scepticismum.* Nam *directe* negat *veracitatem sensuum externorum,* qui immediate repraesentant mundum corporeum tanquam obiectivum; — eo ipso negat sensus externos esse *potentias cognoscitivas,* nam potentiae cognoscitivae per se ordinantur ad vere repraesentandum; — consequenter et *indirecte* ipsius intellectus veracitatem destruit aut in dubium vocat et sic ad *Scepticismum universalem* viam pandit.

2. *Realismus criticus partialis Idealismum effugere nequit.* Nam *a*) per principium causalitatis ad summum concludi posset ad exsistentiam alicuius mundi extrasubiectivi, cuius natura nobis prorsus impervia maneret (ignotum X). *b*) Ceterum ne hoc quidem conceditur, quia negata immediata perceptione sensuum externorum, affectiones, quas per se primo apprehendimus, dicendae sunt mere subiectivae, ex quibus nihil extrasubiectivi concludi potest.

Pro rei gravitate singulas partes paulo accuratius examinare licet. Et quidem, quod attinet primum argumentum, vis eius in eo consistere videtur: sensus externi evidenter se manifestant (intellectui reflectenti) ut potentiae cognoscitivae, seu ut potentiae, quae repraesentant et non producunt suum obiectum [4]. Repraesentare enim est manifestare id, quod est, seu manifestare rem ita

[1] Cfr. Jeannière, qui hoc systema saltem methodice videtur admittere in sua *Criteriologia,* Paris, 1912.

[2] V. pag. 425, nota.

[3] Iosef Gredt, *Unsere Aussenwelt.* Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis. Innsbruck, 1921.

[4] Cognitio omnis *supponit,* seu *praesupponit,* et non *ponit,* non producit suum obiectum formale, et quidem aut *praesupponit realiter,* scil. ut realiter distinctum et realiter causans cognitionem, si cognitio est causata; aut *praesupponit* solum *secundum nostrum modum concipiendi,* ut realiter identicum cum cognitione, si cognitio est incausata, ut est cognitio Dei.

sicut est[1]; iamvero si sensus externi immediate non perciperent obiectum extrasubiectivum, sed nonnisi proprium suum actum, ut asserit Realismus criticus partialis, tunc profecto non repraesentarent, sed producerent obiectum suum, neque essent potentiae cognoscitivae, non manifestarent enim id, quod est, non manifestarent rem ita, sicut est, quia positive manifestarent suum obiectum immediatum tanquam extrasubiectivum, quod tale non esset, manifestarent aliquid quod omnino non esset[2]. Sed sicut sensus externi manifestant se ut potentiae cognoscitivae, ita et intellectus; unde si illi non manifestarent id quod est, idem dici posset de intellectu, sic omnis cognitio labefactaretur et periculum Scepticismi universalis induceretur.

[1] « *Manifestare rem ita, sicut est* », aut « *manifestare id quod est* », intelligitur sensu *negativo* scil. *non* manifestare aliquid *quod non est* in re; sed non necessario sensu *positivo* scil. manifestare *omnia*, quae sunt in re. Unde repraesentatio non est falsa, si non repraesentat aliquid quod est in re, sed est falsa (ontologice, falsitate ontologica causali seu occasionali), si repraesentat aliquid quod non est in re.

[2] Contra hoc argumentum obiiciunt adversarii sensus externos esse quidem facultates cognoscitivas, sed cognitionem aliter esse intelligendam, quam in philosophia scholastica vulgo concipitur, nempe interpretandam esse secundum principium *immanentiae*: cognitionem nullum obiectum praeter seipsam attingere posse. Ad hoc respondetur: si cognitio aliter intelligenda esset quam experientia duce communiter in philosophia scholastica accipitur, scil. si intelligenda esset non ut *assimilatio* intentionalis et *repraesentatio*, sed ut *productio* obiecti et *fieri*, tunc inexorabiliter sequeretur *Idealismus absolutus* et ulterius *Scepticismus absolutus*. Sequitur Idealismus absolutus, quia tunc nihil remanet nisi actualis cognitio cuius totum *esse* est *percipi* et *fieri*. Sequitur Scepticismus absolutus, quia tunc omnia contradictoria sunt aequaliter vera, non enim habent tunc aliam veritatem quam percipi, omne discrimen inter verum et falsum tollitur, « *si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem... sequitur, quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio* » (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2). Est « Identitas absoluta » Schellingii sive « indifferentia omnium differentium » aut « Idea absoluta » Hegelii, « absoluta identitas omnium oppositorum ». Dicendum tunc est cum Protogora: « πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος » et cum Heraclito: « πάντα ρεῖ ».

Retinenda itaque est traditionalis notio cognitionis sub poena incidendi in Idealismum et Scepticismum absolutum. Cognitio est notio primitiva quae proprie neque definiri, neque declarari per aliquid magis notum potest, unde P. Geny ait: « En somme, la connaissance n'est susceptible ni de définition, ni de déclaration ; elle n'en a d'ailleurs aucun besoin ; nous savons tous,

Quod totum sic etiam breviter perstringi potest: intellectus considerans sensationes externas *evidenter* cognoscit sensus externos immediate percipere aliquid obiectivum, seu distinctum et independens a sensatione. Iamvero si haec evidens cognitio intellectus esset falsa, etiam omnis evidens cognitio falsa dici posset et sic via Scepticismo sterneretur.

Alterum argumentum P. Gredt legitime probat Realismum criticum partialem non posse ultra Phaenomenismum Kantii progredi, quia inter causam et effectum non necessario adest univocatio sed vigere potest analogia tantum et similitudo, unde ex natura effectus non semper possumus pervenire ad propriam naturam causae agnoscendam [1]. Sed ulterius asseritur, nos ex affectionibus subiec-

et très clairement, ce qu'est formellement une vision ou une sensation de contact » (« Gregorianum », 1921, pag. 396, nota). Attamen *improprie* potest aliquo modo cognitionis notio declarari et explanari et illustrari ex comparatione ad alios conceptus. Et sic declaratur cum admirabili luce et profunditate ab Angelico Doctore, qui passim explicat cognitionem per assimilationem aut repraesentationem (cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 4; *De Ver.*, q. I, a. 1; q. II, a. 5; q. VIII, a. 5, 7, 8; *In III De Anima,* l. 13, etc.). Etsi non omnis cognitio sit *formaliter* et *in actu secundo* assimilatio, est tamen assimilatio saltem *virtualiter* et *in actu primo.* Iamvero assimilatio supponit id cui aliquid assimilatur, supponit aliquod *esse.* Idem dicendum est de *repraesentatione.* Nam repraesentare est manifestare aliquid ita, sicuti est, et non producere. Repraesentatur id quod *est.* Repraesentatio supponit *esse.* Sic omnis cognitio supponit suum obiectum. Verum est, ens rationis formari quidem et constitui a cognitione, sed ipsum ens rationis necessario praesupponit aliud obiectum reale ad cuius instar formatur, ita ut semper necesse sit ut obiectum praesupponatur cognitioni. Si quis tandem assereret scholasticam notionem cognitionis reiiciendam esse in sensatione non vero in intellectione, hoc arbitrarie et sine fundamento statueret, nam communis ratio cognitionis vere convenit tam sensationi quam intellectioni, ut indubie unicuique et experientia propria et sensus communis hominum pariter testatur.

[1] Hoc valet de causa efficiente et finali, nam causa formalis et materialis utpote causae intrinsecae, communicant in natura cum suo effectu. Sed hoc non iuvat Realismum criticum. Nam, si in sensatione nihil, quod percipitur, est distinctum et independens a cognitione, sed totum obiectum est productum ab ea, tunc etiam hoc ipsum, quod sensatio ut extensa sentitur, considerandum est ut productio subiectiva. Unde secundum principia Realismi critici, neque exsistentiam proprii corporis qua talis ex sensationibus cognoscere possumus. Si tamen quis, amandatis principiis Realismi

tivis per principium causalitatis *ne ad exsistentiam quidem alicuius causae a nobis distinctae cognoscendam pervenire posse.*

Quid sentiendum de hac ultima conclusione? videtur illa non plane satisfacere. Dicitur enim: « Ratiocinando ope principii causalitatis secundum Realismum criticum partialem pervenimus ad exsistentiam mundi extrasubiectivi aut *a*) experiendo *positive* affectiones subiectivas esse productas a mundo extrasubiectivo, aut, *b*) experiendo *negative* repraesentationes sensitivas non esse a nobis productas. Atqui utrumque est impossibile. Ergo... Probatur minor: *a*) Si sensus externi non repraesentant nisi subiectivas affectiones, etiam hic influxus ab extrinseco subiectiva affectio tantum est. *b*) Ex eo quod aliqua repraesentatio non pendet a libero arbitrio nostro, non sequitur eam ab extrinseco esse causatam » [1].

Attamen, salva reverentia cl. Autoris, haec, ni fallor, responderi possunt: Quocumque modo sumantur affectiones, sive *positive*, ut productae a mundo externo, sive *negative*, ut non productae a nobis, sive demum *abstracte*, praescindendo ab utraque ratione, semper legitime ducere possunt ad *exsistentiam* causae extrasubiectivae [2], dummodo retineatur obiectivitas idearum et principiorum, quam obiectivitatem Realismus criticus partialis non negat [3].

Etenim, ex quavis mutatione reali, quam in nobis experimur, exsistentia causae extrasubiectivae legitime concludi posse videtur, nam omnis mutatio realis arguit realem limitationem et contingentiam rei mutabilis, realis vero contingentia exigit exsistentiam causae

critici, admittit ipsam sensationem esse *extensam* non solum *phaenomenaliter* (in esse cognoscitivo, intentionali, obiectivo), sed etiam *ontologice* (in esse reali, physico, subiectivo), tunc eo ipso potest et debet admittere subiectum sensationum esse formaliter extensum, seu admittere exsistentiam proprii corporis. Admissa vero exsistentia proprii corporis concludi potest etiam ad exsistentiam aliorum corporum ope *inductionis*, nam similes effectus similem causam postulant. Sic vitatur idealismus acosmisticus, sed hoc non fit nisi amandando principia Realismi critici, ut diximus.

[1] Gredt, *De cognitione sensuum externorum*, n. 48.

[2] Cuius tamen causae *natura* utique manebit nobis ignota, nisi admittatur immediata perceptio sensuum externorum.

[3] *Realismus criticus partialis* est « si, retenta obiectivitate idearum et principiorum, obiectivitas cognitionis sensitivae tantum tamquam probanda habetur ope principii causalitatis » (Gredt, *De cognitione sensuum externorum*, n. 44.

efficientis a re mutabili realiter distinctae. Porro realitas conceptuum causae et effectus, causalitatis et dependentiae, realis distinctionis etc. non destruuntur (saltem directe) per negationem immediatae perceptionis mundi externi. Item exsistentia subiecti cognoscentis eiusque mutabilitas a Realismo critico partiali non negantur. Unde omnia elementa praesto sunt, ex quibus *exsistentia* alicuius entis actualiter exsistentis distincti a subiecto cognoscente per principium causalitatis concludi possit, eodem fere modo sicut ex exsistentia huius mundi aspectabilis exsistentia Entis extramundani demonstratur. Attamen hac via non magis innotescere videtur *natura* causae extrasubiectivae, quam ex mundo corporeo natura Causae Primae [1].

Verissimum quidem est, negata immediata perceptione mundi externi, suspectam evadere realitatem totius nostrae cognitionis, nam si negatur aut in dubium vocatur immediate evidens testimonium experientiae externae, cur non et omnis alia cognitio immediate evidens? et sic lata Scepticismo universali aperitur via, sed hoc sequitur *indirecte* et *per accidens, extrinsece*, propter analogiam et similitudinem unius cognitionis cum altera, non vero *directe* e *per se*, propter intrinsecam et necessariam dependentiam unius quaestionis ab altera.

Unde si sensus argumenti, quod consideramus, alius non est nisi hic: negata obiectivitate cognitionis sensuum externorum *indirecte* labefactatur ipsa obiectivitas idearum et principiorum et sic *indirecte* iter ad probandam exsistentiam alicuius entis extrasubiectivi quodammodo intercluditur, sic argumentatio concedi potest,

[1] Quoniam nihilominus, admissa obiectivitate cognitionis intellectivae, etiamsi negatur obiectivitas sensuum externorum, potest, ut arbitramur, probari per principium causalitatis exsistentia alicuius entis extrasubiectivi, immo Entis absoluti seu Dei, ideo *fortasse* conabitur quis, admisso Realismo critico partiali, concludere ex sapientia et veracitate Dei ad exsistentiam mundi *corporei*, *qua talis*, spectata spontanea, quam de exsistentia corporum habemus, persuasione, et sic evadere Idealismum acosmisticum. Nolumus prorsus reprobare hunc conatum, quamvis parum efficax nobis videatur, negata semel *evidentia* de obiectivitate cognitionis sensitivae. Nam si haec evidentia deesset, tunc «apparens» obiectivitas mundi corporei non magis repugnare videretur veracitati Dei, quam apparens motus caeli aliaeque sensuum illusiones.

sed tunc argumentum hoc non differt ab illo, quod primo loco examinavimus.

Si vero sensus est (ut ex distinctione huius argumenti a praecedente sequi videtur): negata obiectivitate cognitionis sensitivae, *directe* ex *necessaria* et *intrinseca connexione logica* impossibilis redditur probatio exsistentiae alicuius entis extrasubiectivi, distincti a subiecto cognoscente, quasi *obiectivitas cognitionis sensitivae sit unicum et necessarium fundamentum in quo nitatur tota obiectivitas idearum et principiorum, ita ut summoto hoc fundamento omnis obiectivitas idearum principiorumque necessario corruat* — hoc sensu neganda videtur vis argumenti. Nam praescindendo ab obiectivitate sensationis externae asseri et defendi potest obiectivitas cognitionis nostrae intellectivae, obiectivitas conceptuum et principiorum.

Et re quidem vera, quid requiritur ad salvandam obiectivitatem seu realitatem conceptuum? Iuxta definitionem, quam supra in ipso exordio explicavimus, ad hoc requiritur ut cognoscatur aliquid distinctum et independens a cognitione. Sed hoc in sola cognitione intellectuali et experientia pure interna locum habere potest, praescindendo ab experientia externa et ab eo num sensuum cognitio sit obiectiva (cuius rei mentionem iam fecimus refutando Realismum criticum totalem). Nam in sola cognitione intellectuali et experientia pure interna cognoscitur immediate *subiectum intelligens* tamquam aliqua realitas permanens distincta et independens ab actu cognitionis, qui transit; cognoscuntur etiam alii *actus cognitionis*, tamquam realitates distinctae et independentes a cognitione illa, qua cognoscuntur. Unde patet, in sola cognitione intellectiva, praecisione facta a cognitione sensuum externorum, obiectivitatem conceptuum et principiorum metaphysicorum salvari posse. Hac vero obiectivitate semel admissa, *exsistentia* alicuius causae extrasubiectivae, distinctae a subiecto cognoscente, ope principii causalitatis ex contingente exsistentia subiecti intelligentis demonstrari potest, etiamsi propria illius causae *natura* nobis ignota maneat.

Plane itaque assentior his quae prof. Noël in Congressu Thomistico aiebat: « Le *réalisme indirect*, partant de la conscience immédiate d'une réalité psychique pour atteindre la réalité externe au moyen du *principe de causalité*, ne paraît pas résister à la cri-

tique. En effet *il est bien vrai que la réalité de la conscience, si elle est changeante et contingente devra avoir une cause autre qu'elle même.* Mais on ne démontrera pas que les représentations, si elles ne sont que des termes psychiques, aient pour cause *une réalité extérieure dont elles soient la copie* » [1]. Unde *unice* de Realismo critico *totali*, verum esse puto id, quod R. P. Geny in eodem Congressu de solutionibus Realismi critici dixit: « Imo eas omnes invalidas esse, a priori ostendi potest, ex eo quod, admissa indole mere phaenomenali obiecti immediate cogniti, *impossibile est ullum invenire principium quod valore plus quam phaenomenali polleat* » [2].

Ex his quae hucusque disputavimus patet:

1) *Aliquid reale, actuale ordinis metaphysici seu intelligibilis* (saltem subiectum intelligens eiusque actus) *immediate ab intellectu cognosci*, unde *cognitionem intellectivam esse obiectivam quoad conceptus ordinis metaphysici.*

2) *Aliquid reale, actuale ordinis physici seu sensibilis immediate per sensus externos cognosci*, unde *cognitionem sensitivam et cognitionem intellectivam, quoad conceptus ordinis physici, esse obiectivam.*

Sic *realitas conceptuum*, tam ordinis *physici* quam *metaphysici* vindicata censenda est, simulque patet falsitas *Realismi critici* omnis, tum *totalis* (qui negat *immediatam* cognitionem utriusque ordinis: *physici* et *metaphysici*), tum etiam *partialis* (qui negat *immediatam* cognitionem ordinis *physici* tantum) [3].

[1] Congr. thom., Romae, 1925, Communic., ser. I, n. 3.

[2] Congr. thom., Romae, 1925, Communic., ser. I, n. 4.

[3] Aliqui paulo aliter intelligunt realitatem seu obiectivitatem cognitionis. Distinguunt enim duplicem obiectivitatem: unam, quae opponitur *subiecto cognoscenti, qua tali*; alteram, quae opponitur *subiecto ontologico*, seu subiecto ut est realitas ontologica. Hanc obiectivitatem ontologicam attribuunt nonnisi substantiis distinctis a subiecto cognoscente earumque accidentibus.

Ita v. g. Dr. Zamboni: « Così dobbiamo distinguere due concetti dell'*io* o del soggetto... il primo... è l'*io conoscente* puramente come tale... Il secondo... è l'*io ontologico*, fondamento dell'io conoscente... Corrispondentemente ai due concetti del soggetto, due concetti della obbiettività: una obbiettività rispetto all'*io soggetto conoscente* e una rispetto all'*io soggetto ontologico*; la prima è l'*esserci* di un contenuto presente all'io conoscente indipendente, per *esserci*, da lui; la seconda è l'esistenza o l'*essere*

Patet etiam falsitas *Idealismi* cuiuscumque coloris, sive *acosmistici* (qui negat obiectivitatem cognitionis *sensitivae* ac ordinis *physici*), sive *transcendentalis* (qui negat obiectivitatem cognitionis *intellectivae* ac ordinis *metaphysici*) sive *absoluti* (qui negat obiectivitatem utriusque cognitionis et ordinis).

Patet tandem falsitas *Positivismi* et *Sensismi*, qui non tam obiectivitatem, quam ipsam exsistentiam cognitionis suprasensilis seu intellectivae negant et sic ordinem metaphysicum de medio tollunt.

His falsis solutionibus circa realitatem conceptuum exclusis, ut vera relinquitur solutio *Realismi naturalis*, qui *immediatam cognitionem* utriusque ordinis: *physici* et *metaphysici*, atque *obiectivitatem* utriusque cognitionis: *sensitivae* et *intellectivae* profitetur.

Unum adhuc superest discutiendum in ambitu ipsius *Realismi naturalis*: utrum solum *sensibilia communia* (qualitates primariae) an etiam *sensibilia propria* (qualitates secundariae) *immediate* sensibus externis percipiantur. Aliis verbis: num amplectendus sit *Realismus naturalis totalis*. Confusio quaedam, quae hac in re quandoque animadverti potest, ex eo ortum habere videtur, quod

(*ontologico*) *di altri esseri o di accidenti di altri esseri*, distinti dall'*io* come esseri » (GIUSEPPE ZAMBONI, *Discussioni gnoseologiche*. « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », XVII (1926), pag. 31). Secundum hanc circumscriptionem terminorum potest cl. auctor dicere: « *La realtà ontologica del non-io* non è presente; di essa non è presente che il dato del senso; e *la sua realtà ontologica è giudicata con processo derivato*. Quindi *il ponte è necessario per raggiungere la conoscenza della realtà ontologica delle cose del non-io*. Perciò il *ponte* non è necessario in senso assoluto alla conoscenza della realtà ontologica; ma solo a una forma di essa, quella delle cose del non-io » (*ibid.*, pag. 18).

Libenter concedimus obiectivitatem ontologicam hoc sensu intellectam, *ut realitatem distinctam secundum substantiam a subiecto cognoscente*, non cognosci immediate, sed nonnisi per ratiocinium, nam nonnisi per discursum cognoscitur distinctio substantiarum sive numerica, sive specifica; nonnisi per processum illativum cognoscere possumus aliquod obiectum, *ut distinctum a propria nostra substantia eiusque accidentibus*, seu *ut non pertinens ad nostram substantiam*, sed ut *pertinens ad aliam substantiam*. Attamen haec consideratio videtur potius spectare ad Metaphysicam aut Philosophiam Naturalem, quam ad Criteriologiam; versatur enim non circa naturam cognitionis, sed circa naturam rerum extra cognitionem exsistentium.

status quaestionis non semper accurate et stricte determinatur. Dicam breviter quid hac de re sentiam, salvo meliori iudicio.

Apprime distinguenda sunt quatuor genera iudiciorum circa sensibilia propria:

1) *Iudicia apparentiae* in quibus nihil aliud enuntiatur nisi factum internum: nos experiri talem vel talem affectionem subiectivam (v. gr. visionem coloris albi), seu de aliquo sensibili proprio praedicatur tantum esse *obiectum nostrae cognitionis sensitivae,* nihil dicendo de *exsistentia* aut *natura* huius obiecti. Asseritur itaque solum *esse phaenomenale,* non vere *reale,* neque *actuale.*

2) *Iudicia exsistentiae,* in quibus de aliquo sensibili proprio (v. gr. de colore albo) praedicatur *exsistentia realis actualis,* extrasubiectiva, seu enuntiatur sensibile proprium esse aliquid extrasubiectivum, reale, exsistens, distinctum et independens a cognitione.

3) *Iudicia attributionis,* in quibus aliquod determinatum sensibile proprium attribuitur alicui *determinato subiecto* reali (v. gr. esse album attribuitur chartae, marmori etc.) seu de aliquo determinato sensibili proprio praedicatur esse in aliquo determinato subiecto reali.

Tandem 4) *Iudicia naturae,* in quibus aliquod sensibile proprium attribuitur alicui subiecto reali tanquam necessario connexum cum natura subiecti, seu de aliquo sensibili proprio praedicatur esse *proprietatem* alicuius naturae (v. gr. album esse proprium nivis, calcis etc.).

Itaque nulla est in praesens controversia de *iudiciis apparentiae,* ut patet. Omnes admittunt illa esse immediate evidentia et vera, versantur enim circa *phaenomena* subiectiva. Item, non agitur de *iudiciis naturae*; omnes pariter concedunt illa esse fructus inductionis, non esse immediate evidentia, proinde falsa esse posse. Quapropter quaestio versatur solum circa iudicia *attributionis* et *exsistentiae,* utrum scil. sensibilia propria sint aliquid reale et utrum insint illis rebus quibus attribuuntur.

Restringamus interim statum quaestionis ad sola *iudicia exsistentiae.* Agitur ergo nunc *unice* de hoc, utrum *obiectum formale* sensuum externorum (color, sonus, odor, sapor, tangibilis qualitas),

id quod sensibus externis *immediate, primo* et *per se,* percipitur, sit aliquid *reale, extrasubiectivum, distinctum* et *independens ab actu cognitionis* an non.

Ad quaestionem sic positam et circumscriptam respondendum omnino videtur affirmative, scil. non solum sensibile commune, sed etiam sensibile proprium, seu obiectum quod *immediate, primo* et *per se,* a sensibus externis percipitur, *esse aliquid reale, exsistere formaliter extra cognitionem, a parte rei.* Ratio vero fundamentalis huius asserti est, ut videtur, ipsa *immediata evidentia* facti, seu *immediata evidentia iudiciorum exsistentiae,* quibus asseritur *id quod a sensibus externis immediate percipitur, esse aliquid exsistens, distinctum et independens a cognitione.* Confirmari autem thesis haec potest ex comparatione cum sensibilibus communibus, quae quoad exsistentiam eodem prorsus modo ut realia percipiuntur sicut sensibilia propria; si ergo his realitas denegatur, pari ratione deneganda est et illis, et tunc actum est de immediata perceptione mundi externi, et habetur *Realismus criticus partialis,* qui, ut supra ostensum est, Scepticismi periculum inducit et Idealismum acosmisticum vitare difficile posse videtur.

Quod attinet *iudicia attributionis,* res magis complexa et intricata apparet. De iis haec fortasse dici possunt: Iudicia attributionis quae *communiter proferuntur non sunt immediate evidentia,* sed ut sint vera et certa, supponunt quandam *inductionem* et aliquem, etsi obvium, discursum, qui per usum et consuetudinem adeo simplificari potest, ut modo spontaneo et quasi inconscio peragatur ac fere non advertatur. Quo fit, ut iudicia attributionis, quae communiter proferuntur, saltem approximative sint vera, quod sufficit ad fines vitae practicae. Ratio vero, quae eiusmodi circumspectionem circa iudicia attributionis suadeat, haec esse videtur: sensus externus infallibiliter cognoscit rem, quae *immediate* agit in sensum; res vero, quae immediate agit in sensum, est illa, quae *immediate* tangit sensorium.

Quamobrem ad quaestionem de valore iudiciorum attributionis possumus cum distinctione respondere: *iudicia attributionis sunt immediate evidentia et infallibiliter vera, quatenus referuntur ad corpus quod immediate tangit sensorium, non vero quatenus referuntur ad corpus distans.* Sensatio externa, ut nobis videtur, est

cognitio essentialiter intuitiva, quae necessario postulat realem praesentiam sui obiecti, ideoque circa suum obiectum stricte *proprium* seu *immediatum* sensus externus nunquam errat. Tota difficultas in eo est, ut exacte determinetur obiectum *immediatum* uniuscuiusque sensus. Ubi ergo quaerendum est hoc *obiectum proprium* seu *immediatum* sensuum externorum? *In ipso contactu cum extremitate nervi sensitivi,* ut putat P. Gredt [1].

[1] Iosef Gredt, *Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis,* Innsbruck, 1921. Cfr. P. Geny, *Quelques ouvrages de Philosophie,* « Gregorianum », II (1921), pag. 392-403, ubi ait: « Mais où chercher l'*objet immédiat* du sens externe? *Au contact même* des terminaisons du nerf sensitif », *ibid.*, pag. 397.

Hic quaeri potest utrum qualitas, quae immediate a sensu percipitur ideoque tangit nervum sensitivum, inhaereat tamquam accidens organo, seu corpori ipsius subiecti cognoscentis, an medio circumstanti, seu corpori externo, distincto a subiecto cognoscente, v. gr. aetheri, aëri etc. Quaestionem hanc nolumus hic dirimere. Hoc tantum animadvertere iuvat: non videtur repugnare obiectivitati cognitionis, si qualitas, quae immediate percipitur, dicatur inhaerere ipsi organo, modo haec qualitas sit distincta et independens ab actu cognitionis. In hoc sensu dicit P. Geny: « Ce que prétend l'Idéalisme, c'est mettre l'objet immédiatement connu *dans la conscience,* lui donner un être purement psychique, vérifiant la formule berkeleyienne: *esse est percipi.* Or ici l'objet immédiat reste *au delà de la conscience,* comme l'est tout le corps du sujet connaissant » (*loc. cit.*, pag. 399).

Sed si obiectum immediatum est *intraorganicum,* seu inhaerens corpori subiecti cognoscentis, quaeri ulterius potest, quomodo fit transitus ab hac realitate intraorganica ad realitatem extraorganicam, seu ab exsistentia proprii corporis ad exsistentiam corporum exteriorum. Respondetur transitum hunc a cognitione proprii corporis ad cognitionem corporum externorum fieri ope *iuductionis*; nam eodem prorsus modo (ut obiectum mediatum) possumus percipere corpus proprium et alia corpora; unde, si constat de exsistentia proprii corporis, pariter constabit de exsistentia aliorum corporum; si id, quod causat (mediate) sensationes, quando percipimus (ut obiectum mediatum) proprium corpus, re vera est corpus, profecto etiam id, quod causat easdem sensationes, quando percipimus corpora externa, re vera erit corpus. Quod si agitur de cognitione corporum non *quae sunt externa,* sed *quatenus sunt externa,* seu *quatenus* sunt distincta a nostro corpore, dicendum est (ut supra iam adnotavimus) cognosci iterum per inductionem ex effectibus, seu operationibus, quatenus distincta corpora distinctas et independentes habent operationes, *operari enim sequitur esse.*

Sed haec ad campum Philosophiae Naturalis pertinent, ubi de numerica atque specifica distinctione substantiarum tractatur.

Hac in doctrina circa iudicia attributionis differt *Realismus naturalis totalis*, qui dici potest *modernus*, aut *scientificus*, a *Realismo naturali totali antiquo*, aut *spontaneo*, *vulgari* (« naïf ») qui asserit in conditionibus debitis (ut sunt sanitas organi, dispositio normalis, applicatio conveniens, medium ordinarium, obiectum proportionatum etc.) ipsa corpora *distantia* esse obiectum *immediatum* sensuum externorum, ipsisque corporibus *distantibus* attribuit illas qualitates sensibiles quas sensus *immediate* apprehendit [1].

Hic finem imponere possumus quaestioni de cognitione sensuum externorum. Nolumus tamen silentio praeterire quandam opinionem, quae immediatam cognitionem mundi externi salvari posse autumat negata obiectivitate *sensibilium*, quae dicuntur *propria* seu *qualitatum secundariarum*.

Sententia est P. Gründer, sensibilia propria esse *medium in quo* ad instar *verbi mentis*, quod non facit cognitionem mediatam [2]. Appellat cl. Auctor ad doctrinam scholasticorum, qui *verbum mentis*

[1] Pro pleniori notitia huius gravissimae quaestionis de sensatione externa et pro difficultatum solutione remittimus lectorem ad supra citata egregia opera R. P. Gredt: *De cognitione sensuum externorum, inquisitio psychologico-criteriologica circa Realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium*, Romae, 1913; ed. 2ª, 1924. *Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis*, Innsbruck, 1921. Item, *Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible*, « Revue thomiste », 1922. Cfr. P. Geny, *Quelques ouvrages de Philosophie*, « Gregorianum », 1921, pag. 395-403.

Aliter explicat cognitionem sensitivam, aliterque solvit difficultates, huc pertinentes, R. P. Boyer qui cum P. Gredt in eo concordat quod admittit *qualitates secundarias formaliter exsistere a parte rei easque immediate a sensibus cognosci*, ideoque amplectitur Realismum naturalem totalem, sed magis ad tramitem antiquorum. Differt itaque a P. Gredt in modo explicandi obiectum immediatum eiusque praesentiam: iuxta hanc explicationem sensatio non est essentialiter intuitiva; *per se* obiectum eius exsistit *formaliter* extra sensationem, quamquam *per accidens* potest in casu particulari non exsistere nisi *virtualiter*; porro obiectum cognitum est *per se* qualitas ipsius rei, quae a sensu communi hominum dicitur cognita. Cfr. Ch. Boyer, *Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas*, « Archives de Philosophie », vol. III, cah. 2, pag. 97-116.

[2] Gruender, *De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis*, Friburgi Br., 1911.

seu *speciem expressam* admittunt in intellectione obiecti, quam tamen cognitionem immediatam esse affirmant. « Colores et soni exsistunt in ipsis corporibus *fundamentaliter tantum, formaliter* autem *in ipso actu sensationis* » [1]. « Sonus *formalis* exsistit *in ipso actu auditus* ad modum « *verbi mentis* » in quo corpora vibrantia cognoscuntur sine ullo ratiocinio et sine ulla reflexione (explicita)» [2]. « Color *formalis* exsistit *in ipso actu visionis* simili modo ac sonus formalis, in actu auditus ad modum « *verbi mentis* », in quo corpora sine ratiocinio vel reflexione (explicita) cognoscuntur » [3]. « Colores, soni etc. *formales* sunt quidem termini mentales *producti*, et se habent *ad modum verbi mentis, in quo* corporum proprietates cognoscuntur » [4].

Sed opinio haec ac comparatio cum verbo mentis nequaquam sustineri posse videtur. Nam *medium in quo* intrinsecum seu formale (species expressa, verbum mentis) si spectatur *subiective*, ut aliquid distinctum a re cognita et productum per cognitionem, nullo modo *directe* attingitur *in actu signato*, sc. ut *obiectum quod* cognoscitur, sed solum *in actu exercito*, sc. ut *id quo*, aut *in quo* aliquid cognoscitur, seu *quo* aliquid sistit menti, fit praesens et proportionatum cognitioni. « Manifestum est... quod *species intelligibiles* quibus intellectus possibilis fit in actu, *non* sunt *obiectum* intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligit... *quod* intellectus intelligit est *quidditas quae est in rebus*, non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur » (*In III De Anima*, l. 8). Item « *Obiectum* intellectus est *ipsa rei essentia*, quamvis essentiam rei cognoscit per eius similitudinem, *sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* » (*De Ver.*, q. X, a. 4, ad 1). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2.

Si vero *medium in quo* (species expressa, verbum mentis) *obiective* spectatur, est *id* ipsum *quod de re intellecta concipitur*. « Hoc ergo est *primo* et *per se* intellectum *quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*... Hoc autem sic ab intellectu conceptum di-

[1] *Op. cit.*, pag. 5.
[2] *Op. cit.*, pag. 6.
[3] *Op. cit.*, pag. 8.
[4] *Op. cit.*, pag. 18.

citur *verbum interius* » (*De Pot.*, q. IX, a. 5). Unde verbum mentis obiective spectatum, quoad *id quod* repraesentat, non est aliud a re intellecta, differt autem ab ea *quoad modum quo* repraesentat (v. gr. abstracte, composite, etc.), nam alius est modus quo res est in intellectu et alius quo est a parte rei, extra intellectum [1]. Sed hic modus, quo res est in intellectu, tenet se ex parte subiecti et nihil ponit in obiecto nisi « esse praesens » facultati cognoscitivae, « esse in cognoscente », « esse cognitum », « esse repraesentatum » hoc aut illo modo, v. gr. « esse abstractum », « esse iudicatum » etc. (Cfr. *S. Th.*, q. 13, a. 12, ad 3; I, q. 14, a. 6, ad 1; I, q. 85, a. 1, ad 1).

Quare « *medium in quo* » intrinsecum seu formale (scil. verbum mentis, species expressa) modificat quidem obiectum, sed nonnisi reddendo illud *praesens* facultati cognoscitivae, non solum in actu primo, per modum principii cognitionis (quod facit species impressa), sed in actu secundo, per modum termini cogniti, seu reddendo obiectum *actu cognitum in cognoscente*, magis aut minus perfecto modo [2]. Quae omnia nullo modo conveniunt sensibili proprio, seu obiecto formali sensuum externorum. Nam sensibile proprium (v. gr. color) est *determinata perfectio obiectiva*, quae cognoscitur *directe* et *in actu signato, ut quod*; porro si consideratur secundum suam *rationem obiectivam*, quoad *id quod* concipitur, nullo modo identificatur cum sensibili communi (v. gr. extensione), sed est perfectio obiectiva prorsus *distincta* ab illo; tandem non est ipsum « *esse praesens* » aut « *esse cognitum* » obiecti. Nihil itaque habet sensibile proprium ex iis quae competunt *verbo mentis*, seu *medio in quo*.

De hac re optime ait P. Geny: « La position du P. Gründer est en tous cas insoutenable... il est impossible d'être interprétationiste sans être « médiatiste ». La couleur « formelle », le son « formel » sont bien, par définition même, ce que nous atteignons immédiatement: si ce sont des productions de la faculté, la connaissance est nécessairement médiate. Rien ne sert d'invoquer la doctrine scolastique sur le verbe mental, qui, *medium in quo res*

[1] « Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo » (*S. Th.*, I, q. 13, a. 12, ad 3).

[2] Cfr. Ioannes a S. Th., *Phil. Nat.*, p. III, q. XI, a. II.

cognoscitur, laisse pourtant à la connaissance intellectuelle son caractère immédiat. La parité n'existe pas: dans la connaissance intellectuelle, il y a *pure abstraction; l'esprit débarrasse la quiddité de la gangue matérielle qui l'individualise, il n'y ajoute rien;* de plus, la quiddité, ainsi « désindividualisée », n'a plus d'unité numérique, mais seulement son unité formelle, ou d'essence, elle n'est plus *une autre chose* que le singulier. Une représentation obiective *sensible* serait au contraire un autre objet que le représenté, surtout si elle le représentait sous des modalités d'emprunt. Il n'y a pas à conserver d'illusion: admettre que les qualités secondes sont des *modalités sous lesquelles* nous percevons les corps, c'est introduire dans notre connaissance des formes subjectives, au sens kantien du mot, c'est en introduire à la base même [1].

Concludamus: solutio problematis *de obiectivitate conceptuum* ducit nos ad admittendum *Realismum naturalem totalem*, ad cognoscendam realitatem conceptuum ordinis tam *metaphysici* quam *physici*, tam *sensibilium communium*, quam *sensibilium propriorum*, quorum omnium realitas immediate a nobis cognoscitur.

V. — Corollaria.

Corollaria quaedam ex dictis deducenda supersunt, quae considerationi nostrae hoc loco se offerunt.

Postquam obiectivitatem utriusque cognitionis, sensilis et intellectivae, examinavimus, poni ac solvi potest problema: « *quomodò quaestio de valore cognitionis sensitivae ad quaestionem de valore cognitionis intellectivae se habeat* » [2] (cfr. Congr. Thom. Romae, 1925, Schema praevium).

[1] P. Geny, *Quelques ouvrages de Philosophie*, « Gregorianum », 1921, pag. 397, nota.

[2] Hic instituere iuvat comparationem cognitionis sensitivae cum intellectiva non solum sub aspectu *critico*, sed etiam *psychologico* et *metaphysico*. Omnis cognitio fit « *secundum quod cognitum est in cognoseente* » (*S. Th.*, I, q. 16, a. 1), sed diverso modo:

1) In *sensatione externa*, quae est cognitio imperfectissima, cognitio tendit in rem cognitam, *secundum quod est in cognoscente, non simpliciter*, sed *secundum quid*: quoad *id quod* cognoscitur, non quoad *modum quo* co-

Ad problema sic positum haec respondenda esse arbitramur.

1) Utraque quaestio solvitur *immediate*, nam, ut vidimus, obiectivitas utriusque cognitionis, tum *sensitivae* tum *intellectivae* est *immediate* evidens, *immediate* a nobis cognoscitur. Itaque neutra quaestio praesupponit alteram per modum *praemissae*, cui solutio alterius innitatur. Attamen ordo quidem dependentiae intrinsecae inter utramque quaestionem sine dubio exsistit.

Unde 2) Si agitur de dependentia et prioritate utriusque quaestionis, haec tenenda esse videntur: *Materialiter* (scil. non sub

gnoscitur, scil. cognoscitur *id quod* est (per speciem sensibilem) in cognoscente, sed non cognoscitur *ut est in cognoscente*, sed *ut est extra cognoscentem, ut est a parte rei.* « Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem *secundum esse, quod habet extra oculum* » (*S. Th.*, I, q. 14, a. 6, ad 1).

2) In cognitione perfecta qualis est *actus iudicii* et *reflexionis* (idem dicendum esse videtur de cognitione angelica) cognitio tendit in rem *secundum quod est in cognoscente simpliciter*, non solum quoad *id quod* cognoscitur, sed etiam quoad *modum quo* cognoscitur, scil. cognoscitur non solum *id quod* est (per speciem intelligibilem) in cognoscente, sed etiam *ut est in cognoscente*, cognoscitur *ut cognitum*.

3) Tandem in cognitione, quae est veluti media inter illas duas, qualis est nostra *simplex apprehensio directa*, cognitio tendit in obiectum medio modo se habens inter duas praecedentes cognitiones, nam cognoscitur *id quod* est (per speciem intelligibilem) in cognoscente, tamen *neque ut est in cognoscente, neque ut est extra cognoscentem*, sed *secundum se, absolute, abstracte* a modo quo est a parte rei, et a modo quo est in cognoscente.

Et quia nulla res creata ex se est in cognoscente in actu secundo, seu nulla est ex se actu cognita (quia nulla res creata est suum cognoscere), neque ulla res est extra cognitionem abstracta a modo quo est a parte rei, ideo in omni intellectione rei creatae requiritur *species expressa*, seu *verbum mentis*, ope cuius cognitum est obiective in cognoscente, ut *cognitum*, aut saltem *ut abstractum* a modo quo est a parte rei. Illud tantum obiectum ex se est intellectum in actu, quod ex se est intelligens in actu, et eiusmodi est solus Deus, cuius esse est suum intelligere. Omnis vero res creata sicut per aliquid aliud fit *intelligens in actu*, scil. per *intellectionem*, ita per aliquid aliud fit *intellecta in actu*, scil. per *speciem expressam*.

Aliter res se habet in sensatione externa. Cognitio haec, ut dictum est, fit etiam secundum quod cognitum est in cognoscente, sed ita ut cognitio tendat in rem *quae est* (per speciem sensibilem) in cognoscente, at *non prout est in cognoscente*, sed *prout est extra cognoscentem, a parte rei*. Unde in cognitione sensuum externorum nulla requiritur *species expressa*.

conceptu realitatis) per simplicem apprehensionem sensuum *prius* cognoscitur realitas *ordinis physici* et realitas cognitionis *sensitivae*, nam cognitio sensitiva prior tempore in nobis est quam cognitio intellectiva, sicut imperfectum in via generationis prius est quam perfectum in eo, quod transit de potentia in actum [1]. *Formaliter* vero (scil. sub conceptu realitatis, qua talis) et *ut certa prius* cognoscitur realitas *ordinis metaphysici* et cognitionis *intellectivae*, quam realitas ordinis physici et cognitionis sensitivae. Nam tum ipse conceptus *realitatis qua talis*, tum *certitudo* nonnisi in cognitione intellectiva invenitur, per cognitionem vero intellectivam prius cognoscitur ordo *metaphysicus* (seu intelligibilis) et ipsa cognitio *intellectiva*, quam ordo *physicus* (seu sensibilis) et cognitio *sensitiva*.

Hinc *a*) Si negatur *obiectivitas cognitionis sensuum externorum*, nondum sequitur necessario *Idealismus transcendentalis* aut *absolutus*, sequi tamen videtur *Idealismus acosmisticus*. Nam negata obiectivitate sensationis externae nihilominus ut certa asseri potest obiectivitas cognitionis intellectivae, scil. conceptuum et principiorum, unde vitatur *Idealismus transcendentalis* et *absolutus*, immo probari potest ope principii causalitatis, ut vidimus supra, exsistentia alicuius *entis distincti* a *subiecto cognoscente*, quamvis propriam naturam huius entis extrasubiectivi percipi hac via non posse videatur, unde exsistentia ordinis physici seu *sensibilis, qua talis*, probari in hac suppositione nequit, hinc *Idealismus acosmisticus* sequitur, non tamen *Idealismus absolutus*. Unde quaestio de valore cognitionis intellectivae non dependet (saltem directe) a quaestione de valore cognitionis sensitivae et potest solvi independenter ab illa.

b) Si vero negatur realitas cognitionis intellectivae, scil. realitas conceptuum et principiorum, tunc necessario sequitur *Idealismus absolutus*. Nam etiamsi aliquo modo, *materialiter*, supponatur realitas cognitionis sensitivae, tamen *formaliter, qua talis*, realitas haec *certo* cognosci, in facta suppositione, nequit, nam ipse *conceptus realitatis, qua talis*, (utpote metaphysicus) valorem extrasubiectivum in dicta suppositione non habet, item nulla *certitudo* de realitate extrasubiectiva haberi potest, nam certitudo nonnisi

[1] Cfr. *In I Phys.*, l. 1; *S. Th.*, I, q. 85, a. 3; *In IX Metaphys.*, l. 7.

in cognitione intellectiva residet, cuius valor negatur. Unde negata realitate cognitionis intellectivae destruitur *certa* cognitio omnis realitatis extrasubiectivae, tum metaphysicae, tum physicae. Unicum quod remanet est actualis cognitio, cuius totum « esse est cognosci ». Unde quaestio de valore *cognitionis sensitivae* pendet *directe* a quaestione de valore *cognitionis intellectivae*, supponit illam necessario et non potest independenter ab illa solvi. Ideo ordo logicus rerum postulat ut prius statuatur *realitas cognitionis intellectivae*, deinde *realitas cognitionis sensitivae* [1].

Hinc patet, *quo ordine* procedendum sit contra Idealismum, seu « *quomodo cum Idealismo agendum* » [2]. Nempe, prius reiciendus est *Idealismus transcendentalis*, qui negat realitatem *ordinis metaphysici* et realitatem *cognitionis intellectivae*; deinde refutandus est *Idealismus acosmisticus*, qui negat realitatem *ordinis physici* et realitatem *cognitionis sensitivae* [3]. Ratio est, quia, ut modo diximus, non admissa realitate cognitionis sensitivae et ordinis physici, potest nihilominus admitti *ut certa* realitas cognitionis intellectivae et ordinis metaphysici, sed non admissa réalitate cognitionis intellectivae et ordinis metaphysici, nequit iam admitti, *ut certa*, realitas cognitionis sensitivae et ordinis physici.

[1] Ut patet, nulla est contradictio inter ea, quae hic dicuntur (scil. quaestionem de valore cognitionis sensitivae pendere a quaestione de valore cognitionis intellectivae, supponere illam, neque posse independenter ab illa solvi) et ea, quae dicta sunt supra: neutram quaestionem supponere alteram *per modum praemissae*. Nam obiectivitas cognitionis sensitivae cognoscitur *immediate*, scil. sine discursu, sine ratiocinio, sine termino medio syllogistico, tamen non cognoscitur *cum certitudine* nisi per cognitionem intellectivam, cuius obiectivitas simul etiam attingitur, saltem *exercite*, eodem actu, quo cognoscitur obiectivitas cognitionis sensitivae. Unde cognitio nostra de obiectivitate sensuum ex una quidem parte non supponit obiectivitatem cognitionis intellectivae, ut cognitam *per modum praemissae*, aut *termini medii syllogistici*, ex altera vero parte necessario supponit eam, ut cognitam saltem *in actu exercito*, et pendet ab ea directe, ita ut negata obiectivitate cognitionis intellectivae, iam nequeat sarta tecta subsistere obiectivitas cognitionis sensitivae.

[2] Cfr. *Congr. Thom.*, Romae, 1925. Schema praevium.

[3] Quando loquimur de statuenda obiectivitate cognitionis et de refutatione Idealismi, intelligimus hoc fieri per evidentiam immediatam aut per reductionem ad impossibile.

Sed ulterius quaeri potest: in ipsa refutatione *Idealismi transcendentalis* quis ordo tenendus sit, seu, quo ordine statuenda sit realitas ordinis metaphysici. Conceptus ordinis metaphysici pertinent aut ad *ordinem idealem*, aut ad ordinem *actualem*. Ad ordinem *idealem* pertinent conceptus *universales* et conceptus rerum *possibilium*, seu omnes conceptus qui abstrahunt ab actuali exsistentia [1]. Ad ordinem *actualem* pertinent conceptus rerum *exsistentium*. Ut patet, *realitas* analogice convenit ordini ideali et actuali, nimirum per prius et proprie competit ordini actuali, ordini vero ideali nonnisi secundario et per respectum ad ordinem actualem, quatenus possibilia et universalia (quoad id quod in iis concipitur) exsistunt aut exsistere possunt [2].

Si melius penetrare volumus quo pacto etiam ordini ideali realitas aliquo modo conveniat, haec prae oculis habere debemus: *possibilia* (et similiter *universalia* quoad *id quod* in iis cognoscitur) sunt *intentionaliter* et *obiective* in intellectu divino, *eminenter* in essentia divina, *virtualiter* in voluntate et potentia divina, *materialiter* possunt esse in rebus contingenter exsistentibus, item in intellectu humano *intentionaliter* et *obiective*, sed *secundario*, similiter in causis secundis *virtualiter*, sed *secundario*. Porro, extra haec omnia, scil. *extra Deum*, *extra intellectum creatum*, *extra causas secundas*, *extra res contingenter exsistentes*, in seipsis possibilia non exsistunt, nullam habent actualitatem, nullum esse reale, iuxta illa praeclara et profundissima verba Doctoris Angelici: « Ex

[1] Non loquimur de *entibus rationis*, quia agimus tantum de conceptibus realibus, entia vero rationis *formaliter* nullam habent realitatem. Dico: *formaliter*, nam *materialiter* et *fundamentaliter*, seu ratione eius ad cuius instar formantur, et ipsa habent aliquam realitatem. Unde etiam non loquimur de *universalibus reflexis*, quae sunt entia rationis, sed loquimur de *universalibus directis*.

[2] Essentiae universales et possibiles *quoad se* et in ordine ontologico non pendent a rebus contingenter exsistentibus, sed ab Ente Necessario, quatenus fundantur in intellectu et essentia Dei. Attamen *quoad nos* (qui divinam essentiam in hac vita non intuemur et cognitionem a sensibus accipimus) in ordine logico, seu cognitionis, universalia et possibilia dependent a rebus contingenter exsistentibus, a quibus cognitionem tum universalium tum possibilium accipimus. Aliis verbis: universalia et possibilia *in se* considerata non pendent a rebus contingentibus, sed *nostra cognitio* universalium et possibilium pendet a rebus contingentibus.

hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur. Quia *antequam esse habeat nihil* est, *nisi* forte *in intellectu creantis*, ubi non est creatura, sed creatrix essentia » (*De Pot.*, q. III, a. 5, ad 2). Item: « Causalitatis creantis se extendit ad omne id quod est in re, et ideo creatio *ex nihilo* dicitur esse, quia *nihil* est, quod creationi praeexsistat, quasi non creatum » (*S. Th.*, I, q. 45, a. 2).

Ex hoc tamen non sequitur possibilia *secundum se* spectata esse omnino nihil. Si enim considerantur non *positive* ut extra Deum, extra intellectum, extra causas, extra res exsistentes, sed *negative* seu *praecisive*, non excludendo positive, sed abstrahendo, praescindendo ab iis in quibus sunt, tunc possibilia (et universalia), non sunt omnino nihil, sed sunt quoad *id, quod* concipitur, aliquid *cognoscibile, intelligibile, producibile, effectibile, realizabile, actuabile*, sunt *ens non in actu* sed *in potentia*.

Unde ordo idealis habet aliquam realitatem, non quidem *perfectam* et *actualem*, sed *imperfectam* et *potentialem*, per respectum ad ordinem actualem.

Hinc quaeri potest utrum statim, cum primum cognoscamus aliquod obiectum ideale (v. gr. quidditatem rei sensibilis), cognoscamus illud ut aliquid reale, seu utrum ex sola consideratione ordinis idealis possimus cognoscere realitatem conceptuum nostrorum, scil. obiectum eorum esse aliquid distinctum et independens a cognitione, an vero ad hoc requiratur conversio ad ordinem actualem, exsistentem, comparatio cum illo? Respondendum videtur: cum primum cognoscatur quidditas, abstracta a singularibus, statim cognoscitur *ut ens,* non ens *in actu,* sed ens *in potentia,* ut *aliquid quod exsistere potest, quod capax est esse, quod aptum est esse,* ut « *res cui competit esse* » [1]. Itaque ipse ordo idealis prae-

[1] Haec est universalissima notio *entis,* quae primo cadit in intellectu nostro, quae dividitur in decem praedicamenta (principium categoriarum), quaeque, etsi simplicissima sit quoad nos, tamen quoad se quodammodo *composita* est, quatenus significat non per modum abstracti solam essentiam, sed *per modum concreti essentiam* et *esse.* Talis videtur esse doctrina D. Thomae de primo cognito intellectus nostri. Sic enim ait S. Doctor: « Quia vero ex *compositis* cognitionem *simplicium* accipere debemus, et ex *posterioribus* devenire in priora... ideo ex significatione *entis* ad significationem *essen-*

sentat se nobis ut aliquid distinctum et independens a cognitione nostra, non quidem actu, sed potentia. Unde ex ipsa consideratione ordinis idealis possumus iam aliquo modo statuere contra transcen-

tiae procedendum est » (*De Ente et Essentia,* Prooem.). Ubi notat Caietanus « Ex posterioribus... intelligitur ex posterioribus secundum naturam, prioribus quoad nos: innata enim est nobis via ex notioribus nobis in notiora naturae, ut dicitur I Phys. » (*De Ente et Essentia,* q. I).

Quod primum cognitum sit ens, ut concretum, et non ipsa essentia, ut abstractum abstractione formali, sic ostendi potest: « *conceptus imperfectissimus omnium est primus via originis* », iamvero conceptus cognitus abstractione formali non est imperfectissimus omnium, nam « per *abstractionem formalem* oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas », « in abstractione formali quanto aliquid est abstractius tanto *notius naturae* ». Unde haec abstractio fit per cognitionem *distinctam actualem,* quae non est prima et imperfectissima cognitio, nam praecedit eam cognitio *confusa actualis* (cfr. Caietanus, *loc. cit.*). Hinc primum cognitum non est abstractum *abstractione formali,* sed est *ens per modum concreti.* Quam doctrinam exprimit Caietanus dicens: « *Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali* » (*ibid.*). Hoc est *ens non ut participium,* sed *nominaliter* sumptum, quod significat per modum compositi essentiam et esse, et quidem primario et principaliter *essentiam* seu quidditatem, tamquam subiectum denominatum, secundario vero et connotative *esse* tamquam formam denominantem.

Unde intelligitur cur S. Thomas quandoque dicat obiectum proprium intellectus nostri et primum cognitum esse *quidditatem rei sensibilis,* quandoque vero dicat illud esse *ens.* Sic ex una parte: « proprium obiectum intellectus est *quidditas* rei... in rebus sensibilibus exsistens » (*In III De Anima,* l. 8). « Intellectus humani... proprium obiectum est *quidditas* sive *natura* in materia corporali exsistens » (*S. Theol.*, I, q. 84, a. 7). « Proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est *natura* rei sensibilis » (*S. Theol.*, I, q. 84, a. 8). Cfr. *S. Theol.*, I, q. 85, a. 1, 3, 6, 8; q. 86, a. 1 et 2; q. 87, a. 2, ad 2; a. 3; q. 88, a. 1 et 3, etc.). Ex altera parte: « *ens* est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile » (*S. Theol.*, I, q. 5, a. 2). « *Ens* est prima conceptio intellectus » (*In I Post. Anal.*, l. 5). « In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scil. hoc quod dico *ens,* nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur *ens* » (*In IV Metaph.*, l. 6). « Primo igitur intelligitur ipsum *ens* » (*In IV Metaph.*, l. 3). « Primum enim quod in intellectum cadit est *ens* » (*De Pot.*, q. IX, a. 7, ad 15). Cfr. *S. Theol.*, I, q. 11, a. 2, ad 4; q. 55, a. 1; q. 79, a. 7; q. 82, a. 4, ad 1; q. 87, a. 3, ad 1; q. 105, a. 4; I-II, q. 9, a. 1; q. 10, a. 1, ad 3; q. 55, a. 4, ad 1; q. 94, a. 2 etc.

Utraque series testimoniorum optime cum altera conciliatur per hoc quod primum cognitum intellectus nostri est *ens concretum quidditati sensibili,* ens

dentalem Idealismum *realitatem conceptuum ordinis metaphysici*, non quidem realitatem *perfectam* et *actualem*, sed realitatem *imperfectam* et *potentialem* [1].

Postquam consideravimus intelligibilia ordinis idealis, consideranda sunt *intelligibilia ordinis actualis* seu statuenda est *realitas cognitionis intellectivae* quoad res *actuales*. Obiectum immediatum huius ordinis est *exsistentia subiecti intelligentis* eiusque *actuum* [2]. Realitas et actualitas huius obiecti non aliter statuitur quam per evidentiam immediatam (sicut supra fecimus agendo contra Realismum criticum totalem). Hac realitate stabilita realitas ordinis metaphysici actualis vindicata manet. Sic reicitur *Idealismus transcendentalis* in tota sua extensione, stabiliturque realitas *cognitionis intellectivae* atque *realitas ordinis metaphysici* tum *idealis* tum *actualis*. Post haec tandem refutandus est *Idealismus acosmisticus*, et vindicanda *realitas cognitionis sensitivae* ac *realitas*

non participialiter sed *nominaliter* sumptum, *quod significat essentiam* et *connotat esse*, estque praedicatum *essentiale* uniuscuiusque rei et *dividitur per decem praedicamenta*. Quae omnia explicite asserit S. Thomas; ait enim: « *Ens quod dividitur per decem praedicamenta significat ipsas naturas* decem generum *secundum quod sunt actu vel potentia* » (*In X Metaph.*, l. 1). Item: « Hoc nomen *ens* secundum quod importat *rem cui competit* huiusmodi *esse*, sic *significat essentiam rei* et *dividitur per decem genera* » (Qdl. II, a. 3). Amplius: « *Quaelibet natura essentialiter* est *ens* » (*De Ver.*, q. I, a. 1). « *Ens* quod est primum per communitatem cum sit *idem per essentiam rei cuilibet*, nullius proportionem excedit et ideo *in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur* » (*De Ver.*, q. X, a. 11, ad 10). Tandem: « Hoc nomen *Ens* quod *imponitur ab esse*, *significat idem* cum nomine quod imponitur ab ipsa *essentia* » (*In IV Metaph.*, l. 2).

[1] Quod hic diximus nullo modo praeiudicat quaestionem utrum datur transitus ex ordine ideali ad actualem, seu utrum ex solo ordine possibilium possit efficaciter demonstrari exsistentia Entis Necessarii. Asserimus tantum obiectum possibile, aut abstractum sicut esse aliquid actuabile seu actuale in potentia, ita etiam esse in potentia aliquid distinctum et independens a cognitione, ideoque reale, quamvis imperfecte.

[2] Obiectum hoc, ut patet, pertinet ad *experientiam internam*. Experientia interna, seu conscientia (sensu critico), complectitur omnia *facta praesentia interna*, unde ad experientiam internam pertinent non solum obiecta actualia intelligibilia (ut sunt actus partis intellectivae), sed etiam obiecta actualia sensibilia (ut sunt actus partis sensitivae), pertinet tum *ordo actualis metaphysicus*, tum *ordo actualis physicus* internus.

ordinis physici (ut supra fecimus refutando Realismum criticum partialem).

Procedendo contra Idealismum hoc ordine et modo, quo explicavimus, non aliud facere videmur, quam imitari naturalem ordinem cognitionis nostrae iuxta illud Aristotelis et S. Thomae: « Ars imitatur naturam » [1]. Nam etsi *simpliciter prius* cognoscatur a nobis ordo *actualis* quam *idealis*, tamen *cognitione intellectuali prius* cognoscimus ordinem *idealem* quam *actualem.* Etenim secundum constantem et minime ambiguam Philosophi et Angelici Magistri doctrinam, licet simpliciter loquendo singulare sit prius in cognitione nostra, quam universale, quatenus « sensus cognitio quae est singularium praecedit cognitionem intellectus quae est universalium » (*In I Phys.*, l. 1), tamen secundum cognitionem *intellectualem prius* cognoscitur a nobis universale quam singulare, hinc prius ordo *idealis* quam ordo *actualis* [2]. (Cfr. *S. Theol.*, I, q. 85, a. 3; *In I Phys.*, l. 1; *In I Post. Anal.*, l. 4). Et quia certitudo nonnisi cognitioni intellectuali inest, inde fit, ut *certitudo* cognitionis nostrae per prius inveniatur in ordine *ideali* quam in ordine *actuali.* Item, licet *simpliciter* cognoscimus prius ordinem *actualem physicum* quam ordinem *actualem metaphysicum*, tamen secundum *cognitionem intellectivam* prius cognoscimus ordinem *actualem metaphysicum* quam ordinem *actualem physicum.* Hinc *certitudo* nostra per prius invenitur in ordine *actuali metaphysico* quam in ordine *actuali physico*, per prius in *experientia interna* (circa exsistentiam intellectus) quam in *experientia externa* (circa exsistentiam corporum).

Unde hic videtur esse naturalis ordo *certitudinis* nostrae (quem secuti sumus in refutatione Idealismi): *Primo: certitudo primorum*

[1] *In I Poster. Anal.*, l. 1; *In II Phys.*, l. 13; *S. Theol.*, I, q. 117, a. 1; *De Ver.*, q. XI, a. 1 etc.

[2] Et hoc conformiter ad ipsam naturam animae intellectivae, quae est immaterialis sed forma corporis. Quatenus anima est immaterialis, primum obiectum intellectus debet esse ens immateriale. Quatenus anima est actus corporis, obiectum intellectus debet esse ens immateriale in materia exsistens, seu quidditas abstracta rei materialis, ens metaphysicum negative seu praecisive. Sicut intellectus humanus est ex se ens intelligens in potentia et non in actu, ita primum obiectum eius debet esse ex se ens intelligibile in potentia et non in actu.

principiorum. Secundo: certitudo de exsistentia proprii intellectus. Tertio: certitudo de exsistentia mundi corporalis [1].

Et revera secundum S. Thomam exsistentia propria videtur prius cognosci ab *intellectu* quam exsistentia mundi corporalis, quamvis *simpliciter* prius cognoscatur a nobis exsistentia mundi corporalis quam exsistentia proprii intellectus. Quomodo enim cognoscitur intellectu exsistentia propria? Aliquo modo percipitur iam in ipsa directa cognitione ordinis idealis. Nam in omni iudicio certo *implicite* et *in actu exercito* cognoscitur veritas seu conformitas intellectus componentis et dividentis cum re, hinc cognoscitur exsistentia proprii actus et intellectus (immo aliquo modo ipsa eius natura, scil. ut est cognoscitivus) [2]. Unde loquendo de proprii actus cognitione *in actu exercito*, S. Thomas dicit: « Non oportet ut id, *quo* cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id, *quod* cognoscitur » (*De Verit.*, q. X, a. 8, ad 9); et: « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere » (1, Dist. 1, q. 2, a. 1, ad 2); et: « Non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere » (1, Dist. 10, q. 1, a. 5, ad 2). Cfr. 3, Dist. 14, q. 1, a. 1, sol. 4. Attamen si agitur de proprii actus cognitione *explicita* et *in actu signato*, haec nonnisi per *reflexionem* habetur, unde de hac cognitione loquens S. Doctor ait: « Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem et alius est quo intelligit se intelligere lapidem » (*S. Theol.*, I, q. 87, a. 3, ad 2). Cfr. *S. Theol.*, I, q. 28, a. 4, ad 2; I, q. 76, a. 2, ad 4; *Contra Gent.*, III, c. 26. Sed co-

[1] Hic ordo fortasse insolitus alicui videbitur, propterea quod assueti sumus considerare ordinem cognitionis nostrae per respectum ad cognitionem sensitivam, qua inclusa ordo invertitur, scil. primo cognoscitur mundus corporalis, deinde exsistentia propria, tandem ordo idealis. Attamen, si consideratur praecise sola cognitio *intellectiva*, ordo supra indicatus omnino sequi videtur ex principiis Doctoris Angelici. Prius enim directe cognoscit intellectus noster abstractum et universale (*S. Th.*, I, q. 85, a. 3), deinde exsistentiam propriam, per reflexionem in actus proprios (*S. Th.*, I, q. 87, a. 1), tandem, exsistentiam corporum seu res materiales singulares exsistentes, per quandam reflexionem in actus sensitivos (*S. Th.*, q. 86, a. 1), ut fusius in textu explicatur.

[2] Cfr. S. THOMAS, *De Verit.*, q. 1, a. 9 et R. P. BOYER, *Le sens d'un texte de S. Thomas.* « Gregorianum », 1924, pag. 424-443.

gnoscendo proprium actum cognoscimus exsistentiam propriam. Unde certitudo de exsistentia propria immediate sequitur certitudinem ordinis idealis.

Et quomodo intellectus noster cognoscit exsistentiam mundi corporalis, seu sensibilia singularia exsistentia? Explicat Aquinas: « Singulare in rebus materialibus intellectus noster *directe* et *primo* cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia, quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale, unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus nisi universalium. *Indirecte* autem, et *quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare,* quia... etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, *in quibus species intelligibiles intelligit,* ut dicitur in *III de Anima*; sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, *indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata*; et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo » (*S. Theol.*, I, q. 86, a. 1). Item: « Cognoscit enim (intellectus) *naturam speciei,* sive *quod quid est directe* extendendo seipsum, ipsum autem *singulare* per *quandam reflexionem,* inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur » (*In III de Anima,* l. 8).

Unde intellectus cognoscit sensibilia singularia per *quandam reflexionem* quatenus, reflectendo in proprios actus, intelligit conceptus suos seu species intelligibiles in phantasmatibus, a quibus procedunt et aliquo modo dependent in sua origine [1]. Ulterius a phantasmatibus procedit intellectus ad sensationes externas, a quibus originantur phantasmata, et tandem ad sensibilia singularia exsistentia, a quibus sensationes causantur.

Ex hoc processu apparet intellectum nostrum prius cognoscere *propriam exsistentiam,* quam *exsistentiam mundi externi.* Hinc prior

[1] Species intelligibiles non dependent a phantasmatibus intrinsece et in essendo, sed extrinsece et in fieri, tanquam a causa instrumentali, aut a « materia causae », ut ait S. Thomas: « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae* » (*S. Theol.*, I, q. 84, a. 6).

est *certitudo* de *exsistentia propria* quam *certitudo* de *exsistentia mundi externi*, quamvis absolute prior est in nobis *cognitio mundi externi* quam *cognitio exsistentiae propriae*, ut supra vidimus ex S. Thoma. Et quia id « quod est primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post » (*In VII Phys.*, l. 1), ideo intelligitur cur exsistentia propria proponatur ab auctoribus tamquam id quod est certissimum in ordine rerum *exsistentium*. Sic S. Augustinus: « Quid si falleris? Si fallor sum, nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor; quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo quo novi me esse, non fallor » (*De Civ. Dei*, l. XI, c. 26). Et re vera, certitudo de exsistentia propria est quasi causa et ratio certitudinis de exsistentia omnium aliarum rerum, nam intantum habemus certitudinem immediatam de exsistentia rerum externarum inquantum agunt in nostros sensus externos, inquantum aliquo modo afficiunt nostram exsistentiam.

Itaque cognitio nostra *immediata* circulum quemdam perficit. *Prima* enim cognitio nostra est cognitio *ordinis physici actualis* per sensus externos. *Secunda* est cognitio sensuum internorum qui *ordinem physicum* etiam *non exsistentem* apprehendere possunt (phantasia et memoria). *Tertio* sequitur cognitio intellectiva *ordinis metaphysici idealis*. *Quarto* venit cognitio intellectiva (reflexa) *ordinis metaphysici actualis*. *Quintum* tandem locum obtinet cognitio intellectiva (quasi reflexa) *ordinis physici actualis*. Sic cognitio nostra immediata intellectiva terminatur ibi, ubi incipit sensitiva.

Ita verificatur etiam hic quod Stagirita cum Aquinate non semel notarunt: esse « circulum quemdam in actibus animae » [1], « ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium » [2], « unumquodque enim perfectum est ex hoc quod attingit suum principium » [3].

A. Rozwadowski S. I.

[1] *De Ver.*, q. I, a. 2.
[2] *S. Theol.*, Ia IIae, q. 26, a. 2.
[3] *In VIII Phys.*, l. 19.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

Two Early Ordination Prayers.

AN ANSWER TO DR. BRIGHTMAN AND CANON LACEY.

SUMMARIUM. — DUAE ANTIQUIORES ORATIONES PRO ORDINATIONIBUS (*Responsum Doctori Brightman et Canonico Lacey.* — In nota sequenti obiectioni respondetur quae a Reverendo Domino Brightman et Canonico Lacey Anglicanis urgetur contra doctrinam Leonis XIII PP. in Bulla « Apostolicae Curae » contentam, in qua ordinationes anglicanae nullae et irritae declarabantur. Summus Pontifex dicebat: « Iamvero verba quae ad proximam usque aetatem habentur passim ab Anglicanis tamquam forma propria ordinationis presbyteratus, videlicet, '*Accipite Spiritum Sanctum*', minime sane significant definite ordinem Sacerdotii *vel* eius gratiam et potestatem, quae praecipue est potestas 'consecrandi et offerendi verum Corpus et Sanguinem Domini' », cui assertioni, ait R. D. Brightman, aperta contradictio invenitur in oratione pro presbyteratu in documento Serapionis, civitatis Thmuis in Ægypto inferiore saeculo IV episcopi. Infra legi potest haec oratio. Notandum est, Brightman arguere quasi Summus Pontifex dixisset « *minime significant ordinem sacerdotii* et *eius gratiam et potestatem* » et non *vel.* In primis notandum est haberi in orationibus pro diaconis et episcopis mentionem officii. Quare a quibusdam supponitur nomen officii infeliciter casu excidisse. Praeterea mentio fit virorum electorum a Moyse qui 70 viri in libris liturgicis passim comparantur cum Sacerdotibus secundi ordinis sicut Levitae cum diaconis. Talis mystica comparatio habetur in Romano Pontificali in ordinatione sacerdotali. Ergo definite significatur gradus vel officium. Exemplum simile invenitur in forma sacerdotali apud Abyssinios.

Quin etiam orationes consecratoriae ipsae solae praeservatae sunt; periit omne id quod hasce orationes praecedebat aut sequebatur. Fortasse circumiacens materia removeret omne dubium.

Canonicus Lacey eodem modo argumentatus est. Asserit in *Canonibus Hippolyti* gradum vel nomen diaconi omitti in oratione vel forma pro diaconatu. Quod non est verum, quia in omnibus liturgiis orientalibus ordo diaconalis formaliter exprimitur per relationem ad protomartyrem Stephanum, primum diaconum ab Apostolis ordinatum. Verba crucialia in oratione sunt: « O Deus Pater... rogamus te enixe ut effundas Spiritum tuum Sanctum super servum tuum N *eumque praepares cum illis, qui tibi serviunt secundum tuum beneplacitum sicut Stephanus...* Accipe *servitium* eius, etc. ».

Etiam in Sanct. Apost. Constit., l. 8, c. 3 est similis oratio consecratoria pro diacono. Cfr. inferius documentum latine traditum.

Ergo veritas et auctoritas assertionis Bullae ab hisce Anglicanis oppugnatae vindicantur.

I.

In the New Series of *Texte und Untersuchungen* (New Series, vol. II, part 3 b) Dr G. Wobbermin has given us the text of a collection of liturgical prayers found in MS of the eleventh century belonging to the library of the Laura on Mount Athos.

This collection by means of a photograph taken by Professor Kirsopp Lake was published in vol. I of the Journal of Theological Studies 1899-1900, pag. 99 and pag. 263.

It is said that the prayers are of a date not later than 350. They are Egyptian and as such fill a gap, and so the collection is of the greatest importance as most of our information at this early date on these subjects, is Syrian, e. g. the Catecheses of St. Cyril, the Apostolic Constitutions and the Pilgrimage of St. Etheria.

Serapion was a distinguished scholar and still more distinguished as a defender of the Nicene Creed. He was made bishop of Thmuis in Lower Egypt somewhere about 340 and was present at the Council of Sardica. He is believed to have died about 362.

We are only concerned in this note with the ordination prayers for the diaconate, presbyterate and episcopate, chiefly on account of the use that has been made by Anglicans of the prayer for the Priesthood.

The Rev. F. E. Brightman says (J. Th. St., l. c., pag. 259): « It is interesting at the moment (January 1900) to note the contrast between Serapion's forms of ordination and the Bull « Apostolicae Curae » of Leo XIII. The Pontiff's condemnation applies with more justice to Serapion than to the Anglican Ordinal. In the form of presbyteral ordination there is ' nulla aperta mentio ', — in fact no mention what soever ' sacrificii, consecrationis, sacerdotii potestatisque consecrandi et sacrificii offerendi ', and consequently ' id reticet quod deberet proprium significare '; and in the form of episcopal consecration there is nothing of the ' Summum Sacerdotium ' a phrase which at first appears in a liturgical formula in the ἀρχιερατεύειν of the Διατάξεις διὰ Ἱππολύτου, or of any sacramental act ».

Rev. Mr Douglas who is working so hard to unite the Anglicans with the orthodox church, in a brochure just lately published in England, says that by a special intervention of God to confute the teaching of the Bull on Anglican Orders this document of Serapion was discovered.

These are the Prayers.

ORDINATIONS (of Deacons).

Χειροθεσία καταστάσεως Διακόνων (12)

Πάτερ τοῦ μονογενοῦς ὁ τὸν Υἱόν σου ἀποστείλας καὶ διατάξας τὰ ἐπὶ τῆς γῆς πράγματα καὶ κανόνας τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ τάξεις δεδωκὼς εἰς ὠφέλειαν καὶ σωτηρίαν τῶν ποιμνίων, ὁ ἐλεξάμενος ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους εἰς λειτουργίαν τῆς καθολικῆς σου ἐκκλησίας, ὁ ἐκλεξάμενος διὰ τοῦ μονογενοῦς σου τοὺς ζ' διακόνους καὶ χαρισάμενος αὐτοῖς Πνεῦμα ἅγιον· κατάστησον καὶ τόνδε διάκονον τῆς καθολικῆς σου ἐκκλησίας καὶ δὸς ἐν αὐτῷ πνεῦμα γνώσεως καὶ διακρίσεως, ἵνα δυνηθῇ μεταξὺ τοῦ λαοῦ τοῦ ἁγίου καθαρῶς καὶ ἀμέμπτως διακονῆσαι ἐν τῇ λειτουργίᾳ ταυτῇ διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς συμπάντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(of Presbyters)

Χειροθεσία καταστάσεως Πρεσβυτέρων (13)

Τὴν χεῖρα ἐκτείνομεν, δέσποτα θεὲ τῶν οὐράνων Πάτερ τοῦ μονογενοῦς σου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον καὶ δεόμεθα ἵνα τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐπιδημήσῃ αὐτῷ, φρόνησιν αὐτῷ χάρισαι καὶ γνῶσιν καὶ καρδίαν ἀγαθήν· γενέσθω ἐν αὐτῷ πνεῦμα θεῖον πρὸς τὸ δυνάσθαι αὐτὸν οἰκονομῆσαι τὸν λαόν σου καὶ πρεσβεύειν τὰ θεῖα σου λόγια καὶ καταλλάξαι τὸν λαόν σου σοὶ τῷ ἀγενήτῳ Θεῷ. ὁ χαρισάμενος ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Μωσέως ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους πνεῦμα ἅγιον, μέρισον καὶ τῷδε πνεῦμα ἅγιον ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ μονογενοῦς εἰς χάριν σοφίας καὶ γνώσεως καὶ πίστεως ὀρθῆς, ἵνα δυνηθῇ σοι ὑπερετῆσαι ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· διὰ τοῦ κ. τ. λ. Ἀμήν.

(of a Bishop)

Χειροθεσία καταστάσεως Ἐπισκόπου (14)

Ὁ τὸν Κύριον Ἰησοῦν ἀποστείλας εἰς κέρδος ὅλης τῆς οἰκουμένης, ὁ δι' αὐτοῦ τοὺς ἀποστόλους ἐκλεξάμενος, ὁ κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν ἐπισκόπους ἁγίους χειροτονῶν· ποίησον ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας καὶ τόνδε ἐπίσκοπον ζῶντα, ἐπίσκοπον ἅγιον τῆς διαδοχῆς τῶν ἁγίων ἀποστό-

λων, καὶ δὸς αὐτῷ χάριν καὶ πνεῦμα θεῖον, ὃ ἐχαρίσω πᾶσιν τοῖς γνησίοις σου δούλοις καὶ προφήταις καὶ πατριάρχαις· ποίησον αὐτὸν ἀξιὸν εἶναι ποιμαίνειν σου τὴν ποίμνην ἔτι τε ἀμέμπτως καὶ ἀπροσκόπως ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διατελείτω· διὰ τοῦ μονογενοῦς σου κ. τ. λ.

The Pope's words which Dr Brightman takes exception to, are: « Iamvero verba quae ad proximam usque aetatem habentur passim ab Anglicanis tamquam forma propria ordinationis presbyteralis, videlicet, *Accipite Spiritum Sanctum*, minime sane significant definite ordinem sacerdotii *vel* eius gratiam et potestatem, quae praecipue est potestas *consecrandi et offerendi verum Corpus et Sanguinem Domini*, eo sacrificio quod non est *nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti* ».

In the last place we have no proof that these prayers were ever used publicly. Bishops made collections of this kind which may be called private prayers. But granting that these prayers were used in Lower Egypt for the ordering of deacons and priests and the consecration of Bishops, does it follow that the Bull « Apostolicae Curae » is in opposition to Serapion's forms of ordination? Mr Brightman fails to notice that the Pope did not say that the form must contain the mention of the office *and* its power, in the case of the Priesthood to consecrate and offer the Body and Blood of Our Lord. Therefore nothing is gained by sayng that in the prayer for the Priesthood there is no mention 'sacrificii', 'consecrationis' etc.

In this prayer for the Priesthood we have the words πρεσβεύειν τὰ θεῖά σου λόγια. The word πρεσβεύειν is closely connected with πρεσβύτερος. Again there is mention of these chosen out and to be given the Holy Spirit from the Spirit of Moses. This is an evident allusion to the Elders appointed by Moses. These Elders were regularly compared with priests just as the Levites are with the deacons. We have exactly the same use of these Elders to denote the priests of the second order in the Roman Pontifical to-day. In the prefatory exhortation to those to be ordained priests the Bishop says: « Unde Dominus praecipiens Moysi, ut septuaginta viros de universo Israel in adiutorium suum eligeret, quibus Spiritus Sancti dona divideret, suggessit: Quos tu nosti, quod senes populi sunt. *Vos* (i. e. those to be ordained priests) siquidem in septuaginta viris et senibus *signati estis*; etc. ». In the prayer after the manner of a preface which follows the laying on of hands we have these words: « Sic in eremo per septuaginta virorum prudentium mentes Moysi spiritum propagasti; quibus

ille adiutoribus usus, in populo innumeras multitudines facile gubernavit ». If, as is clear, that those seventy Elders signified the priests of the second order, it follows that there is mention of the order in this prayer of Serapion for the presbyterate. Surely this mystical comparison is sufficiently definite to make the form valid and to fulfil the condition laid down by Leo XIII. Besides as the forms for the diaconate and the episcopate contain the name of the office, it may to be that the name of priest or priesthood has dropped out of the prayer in question.

The Abyssinian forms are similar. There is mention of the office in the form for the diaconate and the episcopate, and mention of the leaders elected by Moyses in the form for the priesthood. Anyway these forms were not composed as the Anglican Ordinal with the intention of excluding a sacrificing priesthood. Moreover we have only these prayers. We have not the setting and know not what immediately preceded them or succeeded them, which might have made their signification all the more clear.

The remarks of Mr Brightman on the ' Summum Sacerdotium ' are peculiarly inept; for episcopate is synonymous with ' Summum Sacerdotium ', just as ' Summus Sacerdos ' with ' Episcopus '.

II.

Canon Lacey who is followed by the Rev. J. W. Puller also denies that there is any need of mention of the order or its power in the form by which the order is conveyed. For proof they refer us to the Canons of Hippolytus.

Canon Lacey writes: « Extant enim in Canonibus Hippolyti orationes pro ordinibus conferendis in Ecclesia Romana, ut videtur, saeculo secundo vel tertio usurpatae, quarum ea quae pro diacono assignatur nullam prorsus gradus mentionem habet »[1].

This point is easily settled by having recourse to the document itself. We can prescind from the question as to whether these Canons are really the Canons of Hippolytus or belong to the second or third century. Here is the prayer on which Canon Lacey relies for his assertion:

[1] *Dissertationis Apologeticae de Hierarchia Anglicana Supplementum.* Roma, 1896, pag. 20. This is copied by Puller, « The Guardian », 30 th Sept. 1896, pag. 1473-1474.

N. 5. Si ordinatur *Diaconus*, observentur canones singulares et dicatur haec oratio super eum, neque tamen ad presbyteratum pertinet, sed ad Diaconatum, sicut decet famulum Dei. Serviat autem Episcopo et presbyteris in omnibus rebus... Talis revera est Diaconus ille de quo Christus dixit: si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus. Episcopus autem manum imponat *ei* et hanc orationem dicat super *eum* loquens: O Deus Pater Domini nostri Iesu Christi, rogamus te enixe ut effundas spiritum sanctum super servum tuum N. eumque praepares cum illis, qui tibi serviunt secundum tuum beneplacitum sicut *Stephanus*... Accipe *servitium* eius per Dominum nostrum Iesum Christum ».

Now as in all the Oriental Liturgies, the order of deacon is formally expressed by its relation to the protomartyr Stephen, one of the first seven deacons ordained by the apostles, it is evident how false is the statement made by Canon Lacey and copied by Puller that « in the Canons of Hippolytus the prayer assigued for the deacon makes no mention whatever of the grade or order ».

Besides according to Achelis, the editor of the Canons [1] of Hippolytus, the eight book of the Constitutions of the Apostles depends on these same Canons of Hippolytus and is in some part a copy of them. This is the consecrating prayer for the deacon: Deus omnipotens, ostende faciem tuam super servum tuum hunc, electum tibi in misterium (διακονίαν) et imple eum Spiritu Sancto et virtute, *sicut Stephanum* protomartyrem implevisti [2].

Surely the Canons of Hippolytus so far from contradicting the doctrine of Pope Leo XIII in the Bull on Anglican Orders, absolutely confirm his statement that the form should mention the order *or* the powers of the order conveyed.

J. B. Jaggar S. I.

[1] *Die Canones Hippolyti*, pag. 27.
[2] *Sanct. Apost. Constit.*, l. 8, c. 3.

Le Problème du Mal, d'après un livre récent [1].

Tout ce qui est œuvre de Dieu peut servir de point de départ dans la recherche de Dieu. Mais il est dans le monde que nous habitons quelque chose qui se refuse complètement à guider vers Dieu l'intelligence qui ne le connaît pas encore; c'est ce que Dieu n'a pas fait: le péché. Le problème du mal, du mal moral, sera toujours une pierre d'achoppement pour celui qui est assez mal avisé ou assez présomptueux pour vouloir aborder de cet angle la question de Dieu. Autant escalader un roc qui surplombe l'abime. Mais portez-vous à son sommet par les chemins en pente qui partent du rivage; et vous aurez la satisfaction d'embrasser du regard non seulement les horizons de terre et de montagne, mais aussi ceux du vide immense qui s'étend sur la mer sans limites. Supposant donc établie, comme on le doit, l'existence d'un Dieu très bon, très grand, la sagesse chrétienne s'étudie à comprendre la place du mal dans l'économie universelle du monde; et dans cette étude elle a toujours pris pour maître saint Augustin, dont la pensée depuis quinze siècles règne sur toute la théologie, mais spécialement sur ce problème angoissant de la distribution des biens et de la permission du mal, qui forme le champ de la providence divine. Une présentation de la pensée de saint Augustin, présentation méthodique et synthétique, c'est cela que nous apporte le livre de M. Gérard Philips, *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin*: entendez, la raison des permissions de Dieu par rapport au mal.

Tant qu'on n'en arrive pas au mal de l'impénitence finale, au mal éternel, le problème ne présente pas (au moins théoriquement) de très grandes difficultés. Le mal des uns provoque la vertu des autres; par exemple, les persécutions font les martyrs. Dans le pécheur lui-même, le mal tourne à bien, en servant de matière à la pénitence. Les lumières qu'il donne sur nous-mêmes et sur Dieu, l'humilité qu'il inspire, la reconnaissance qu'il stimule, l'expérience qu'il laisse, sont des bienfaits pour le fidèle converti. Même chez l'infidèle, le mal sert

[1] GÉRARD PHILIPS, Maître en Théologie, *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin.* Dissertation présentée pour le grade de Maître Agrégé en Théologie de l'Université Grégorienne. Louvain, « Museum Lessianum », 1927, in-8°, 241 pag. Fr. 20.

d'introducteur à la foi, en faisant prendre conscience de l'impuissance où est la nature humaine de s'en libérer tant qu'elle ne se tourne pas vers Jésus-Christ, qui avec la justification apporte la force victorieuse: c'est le thème du chapitre VII et du chapitre VIII de l'Epître aux Romains. Mais au terme, si le mal persévère, et se rend irrémédiable, quelle explication y trouver? Dire que l'homme est libre, et que Dieu respecte sa liberté, ce n'est pas une solution, du moins adéquate: car Dieu peut respecter la liberté, même en lui donnant des grâces efficaces, qui, bien loin de l'asservir, la libèrent. Or ce que Dieu peut faire, comment sa bonté ne le force-t-elle pas à le faire? On nous répond, et c'est en ces termes que d'ordinaire s'énonce la solution classique, que le mal avec sa peine éternelle illustre la justice de Dieu, comme le bien avec sa récompense proclame la bonté divine. Froide consolation. On a l'air de nous représenter Dieu comme préoccupé d'assurer à ses perfections l'occasion de paraître, même aux dépens d'autrui. Dans un certain catéchisme qui n'a pas vu le jour, on demandait, paraît-il, pourquoi Dieu permettait le péché. La réponse était: pour pouvoir le punir. Certes, il est bien vrai que l'exercice de la justice vindicative honore le justicier, mais c'est à condition que celui-ci ait eu par ailleurs de bonnes raisons de ne pas empêcher ce qu'il pouvait empêcher: autrement il est lui-même en faute. Lors donc qu'il s'agit d'expliquer le pourquoi de la permission, à ne répondre que par l'évocation de la peine qui rétablit l'ordre, on risque de jeter l'odieux sur les conduites de Dieu; on brouille la logique à tout le moins; enfin on paraît oublier que le propre du Bien, comme l'avait déjà dit Platon avant saint Augustin, est de se répandre, et que la gloire du Souverain Bien est en dernière analyse de départir des biens et non d'infliger des maux, si mérités qu'ils puissent être. Autrement dit, l'amour doit être en tout état de cause le dernier mot de la politique divine.

C'est ce que saint Augustin a parfaitement compris; non qu'il ait omis de faire au rétablissement de l'ordre par les sanctions éternelles la place qui lui revient de droit parmi ces biens compensateurs sans lesquels la divine Sagesse ne verrait pas jour à laisser se produire le désordre. Mais il ne s'est pas arrêté là; le jeu des lumières et des ombres dans le grand tableau du monde ne lui a pas suffi; il a fallu que ce point de vue pour ainsi dire esthétique se laissât dominer par un autre, d'où toute beauté apparaîtrait baignée dans la lumière de la charité. C'est la pensée qu'a mise principalement en relief M. Gérard Philips dans cet essai sur la theodicée, proprement dite, de

saint Augustin. Le dépouillement des œuvres du saint Docteur a été consciencieux, et il est éclairé d'une connaissance sérieuse de la littérature augustinienne de ces derniers siècles; mais on peut dire qu'un seul mot récapitule tout, qui apparaît en exergue, en conclusion, et partout sert de *leit-motiv*:

Il ne se promet aucun avantage, même des œuvres des bons,
Et procure l'avantage des bons, même par le châtiment des méchants.
Nihil sibi consulens nec de operibus bonorum
Et bonis consulens etiam de poenis malorum
(*De Gen. ad lit.*, XI, 11, 15).

Tout par amour. Omnia propter electos: y compris l'abandon de ceux qui tournent le dos à l'amour. Ici je laisse la parole à l'auteur qui formule en ces termes sa conclusion:

« Nous comprenons parfaitement ce que nous lisons chez d'autres Pères: la Providence permet le péché personnel, afin que le juste s'en relève plus prudent et plus humble. Mais nous nous étonnons en entendant Augustin dire: Les réprouvés manquent leur fin par leur propre faute; Dieu cependant ne permettrait pas cette damnation, si elle ne servait à pousser plus fortement le juste vers sa fin et à l'y attacher davantage. En cela consiste la vraie originalité d'Augustin. Très souvent il insiste sur cette considération qui lui est tout à fait propre. Il ne voit pas seulement la manifestation de la justice de Dieu dans les réprouvés et celle de sa miséricorde dans les élus (cela les autres Pères et les docteurs scholastiques le font aussi); mais allant plus loin, il démontre que tout est créé, tout est ordonné, tout est permis, jusqu'à la damnation des pécheurs, pour le plus grand bien des saints » (pag. 227).

Plus haut, dans le corps de l'ouvrage, s'était rencontrée cette précision sur les utilités que saint Augustin discerne dans l'ultime permission divine:

« Dans les desseins de Dieu rien ne se fait sans raison. Ne sommes-nous donc pas fondés à croire qu'il a eu devant les yeux une utilité ultérieure, autre même que la manifestation de sa justice, quand en toute équité il a permis [l'impénitence] des réprouvés? Lui ne perçoit certes aucun profit de la damnation d'un certain nombre d'hommes; les malheureux damnés, pas davantage, cela va de soi. Il reste que cette sentence du juge condamnant les coupables profite aux élus. Terrifiés par la punition de leurs semblables, ils se corrigent de leurs

mauvaises actions et opèrent avec crainte leur propre salut, se souvenant du verset: Que celui qui croit être debout prenne garde de ne pas tomber. Le juste supplice des uns montre aux autres la gratuité du don divin; il leur apprend à rendre grâce au Sauveur et à s'élever à une plus haute humilité, d'après le mot de l'Ecriture: Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur; en d'autres termes, il les fait grandir dans la charité » (pag. 173-174).

Ne croirait-on pas entendre saint Ignace « demander un sentiment intime des peines qu'endurent les damnés, pour que si jamais j'en venais à oublier l'amour de Dieu, du moins la crainte du châtiment m'aidât à ne pas tomber dans le péché »; puis, une fois terminée la considération des maux dont souffrent « les âmes qui sont en enfer », « remercier Dieu de ce qu'il n'a pas permis » que j'en fusse; enfin exalter « la piété et la miséricorde dont il a toujours usé envers moi »? (*Exercices Spirituels*, 1ère semaine, exerc. 5).

Cette utilisation de l'enfer n'est sans doute pas la seule manière dont se vérifient les paroles lues par Dante sur les portes du lieu terrible: « Je suis l'œuvre... du premier amour »; mais on conviendra peut-être que ce n'est pas la plus mauvaise.

L'Apologétique a grandement à profiter de cette vue de saint Augustin, comme d'ailleurs de tant d'autres sur la corruption de notre appareil sensitif, sur l'affaiblissement de notre libre arbitre, sur le rapport d'origine entre le péché et la concupiscence, sur la qualité propre de la grâce qui y fait contre-poids, sur la supériorité de notre justification en Jésus-Christ en regard de la justice perdue en Adam, enfin sur la prédestination spéciale des mérites dans l'économie de la rédemption. Ce qui fait l'unité de cette apologétique augustinienne, c'est le recours à l'amour comme solution dernière de tous les problèmes. L'amour est gratuit; il exclut toute dette, mais surtout à l'égard du débiteur. L'amour se passe de raison, et il est la raison de la justice elle-même. Un seul mot dit Dieu, tel qu'Il veut être à l'égard de sa créature: Dieu est amour — Deus caritas est — et rien, qui ne soit amour, ou ne se résolve dans l'amour. Voilà l'idée augustinienne de Dieu et de la Providence. On l'appelle augustinienne, parce qu'Augustin l'a creusée et l'a exploitée en une infinité d'ouvrages, depuis ses traités de philosophie religieuse contre les manichéens, jusqu'à ses dernières productions théologiques contre le pélagianisme. Mais en réalité elle est toute paulinienne dans son fond; et n'est-elle pas l'expression toute naturelle du spectacle sur lequel Jésus-Christ a voulu que conformément aux prophéties s'arrêtât le re-

gard des siens au terme de sa carrière mortelle: un cœur large ouvert, qui s'épuise sur l'humanité. Il n'y a pas de réserves, de son côté. Le péché ne l'arrêterait pas, s'il voulait bien céder. Mais le péché aussi, même obstiné à se damner, ne l'empêche pas de rester ce qu'il est, et par dessus le jugement, de ne viser en fin de compte que la béatitude de qui se laisse sauver. Apologétique profonde; apologétique efficace, parce qu'elle est le rayonnement de la vérité la plus centrale du christianisme; apologétique toujours actuelle, parce qu'elle trouvera toujours dans le cœur de l'homme une disposition à se laisser persuader par l'amour plus que par la dispute. N'est ce pas Bossuet qui témoigne que la Palatine ne se serait jamais convertie, si elle n'eût un jour compris cette vérité, que la foi procède de l'amour. Il faut quelque chose pour motiver le *pius affectus*, l'affection pieuse, qui déclanche la foi. Il faut un attrait qui passe par le cœur, pour entraîner l'esprit. Et c'est bien une partie de l'apologétique, et non la moindre, qui ouvre au cœur les perspectives dans lesquelles il rencontrera la séduction divine.

A accréditer cette méthode, puissamment intellectuelle en même temps qu'humaine et prenante, contribuera dans une large mesure l'enquête conduite par M. Gérard Philips. Non que l'auteur ait voulu faire lui-même métier d'apologiste. Son rôle est celui d'un théologien qui rapporte, explique et coordonne. Ce qu'il faut lui demander, c'est l'exactitude et l'intelligence. On sera bien servi. Il se pourra ici ou là que la structure de tel chapitre n'apparaisse pas parfaitement nette, ou que les matières débordent quelque peu de l'un sur l'autre, ce qui est presque inévitable vu leur interdépendance, ou que l'impression de vie dont fourmillent les écrits de saint Augustin ne soit pas rendue autant qu'on l'eût aimé, dans ce morcellement, où manquent peut-être les traits concrets bien choisis qui eussent fait ressortir la physionomie du protagoniste et de ses opposants. On trouvera bien aussi, sans doute que la rédaction est par moments un peu lâche; certains passages de loin en loin semblent plutôt jetés que véritablement écrits. Mais ce sont là menues failles dans une œuvre que les gens compétents regarderont comme un beau début dans la carrière des lettres théologiques.

MAURICE DE LA TAILLE S. I.

American Catholic Philosophical Association.
"The New Scholasticism".

Mense Ianuario anni 1926, conventu ad hoc ipsum in Universitate Catholica, in urbe Washington, coacto, condita est Associatio Americana Philosophiae Catholicae (« AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION »), ibique primae eiusdem habitae sunt sessiones. Eodem fere tempore omnia parata sunt ad inchoandum novum quoddam periodicum philosophicum, quod reapse coeptum est typis edi ab initio huius anni; inscribitur autem « *The New Scholasticism* » (Catholic University Press, Baltimore). Quanti momenti sit utrumque inceptum, quamque bene meriti sint de scholasticis omnibus eorum auctores ex hoc solo coniici potest quod abhinc duos tantum annos in universis iis regionibus ubi lingua Anglica usurpatur ne una quidem talis societas inter philosophos Catholicos, ne unum quidem periodicum totum rebus philosophicis deditum exstiterit, saltem quod late circumferretur, essetque indolis revera universalis. Ita laboraverunt professores nostri maxima ex parte sibi invicem incogniti, incogniti certe acatholicis. Qui de sua materia aliquid scribere vellet, opus erat ut hoc adaptaret exigentiis periodicorum non-scholasticorum, vel ephemeridum Catholicarum quarum finis et scopus esset longe alius. Altera ex parte pullulant ubique adversariorum organa, — septemdecim periodica exstant res tantum psychologicas tractantia in solis Statibus Foederatis Americae! Quo fit ut non nimis mirandum sit Scholasticam adeo spretam esse in ultimo Congressu Internationali Philosophiae, qui in America habitus est, ut ad eam partem relegaretur quae de philosophiae historia ageret.

Fausta praeter omnem spem sunt incepta huius novae Associationis, cuius secundi conventus Acta iam typis edita sunt [1]. Plus quam 300 socii numerantur, inter quos omnes fere Scholastici alicuius nominis in America necnon pauci inter celeberrimos Europae. Si ullum antea exstitisset dubium sive de possibilitate sive de utilitate talis operis, lectis his Actis evanescit. Dissertationes omnes sunt de quaestionibus gravibus, ad disputationes hodiernas spectantibus, quae tractantur tum debita scientia tum genere dicendi minime obsoleto. Plerumque (quod

[1] *Proceedings of the second annual meeting of the American Catholic Philosophical Association*, held at the University of Notre Dame, December 28 and 29, 1926, in-8°, 105 pag.

valet etiam de articulis in « The New Scholasticism ») respiciunt directe systemata adversaria, procedunt tamen non tam polemice quam modo expositorio, hoc imprimis intendentes ut ostendant Scholasticam reapse continere solutionem difficultatum modernarum.

In suo « Presidential Address », *Dr. Edward A. Pace*, Associationis praepositus, ostendit quo pacto recentiores, « sensum transcendere non valentes », cum ubique substituant voces vagas et ambiguas pro realitatibus metaphysicis veterum, omnem tandem realitatem et veritatem ex philosophia abegerunt. Neo-Realismum Americanum exponere conatur *Soror Maria Verda*; labor est sane non exiguus, si istius philosophiae novitates et obscuritates expendimus. Satis ostendit hic agi de panobiectivismo quodam phaenomenistico, quidquid est de contradictione in tali voce implicata. Nec minus recte monet *Prof. Chas. C. Miltner* vix quidquam commune cum realismo scholastico eum habere nisi nomen ipsum Realismi. Cum vigore intimoque rei intellectu explicat *R. P. Mc Cormick, S. I.*, et ortum doctrinae parallelismi psycho-physici, et rationes cur adeo coaevorum nostrorum sollicitet mentes, concluditque citando nonnullos Sancti Thomae locos quos continere opinatur genuinam solutionem scholasticam. Distinguendo obiectum materiale a formali, negativum a positivo, *Prof. Fulton J. Sheen*, in *Contemporary Conceptions of Religion*, censet obiectum materiale religionis apud hodiernos non esse Deum, ens supremum, sed « fiduciam in conservationem valorum », obiectum vero formale esse non processum rationis sed experientiam religiosam. Dissertatio est synthetica, ultra modum schematica, conante auctore tam multa dicere secundum certas divisiones oppositionesque ut nonnunquam obscure, si non paulo erronee loquatur. Oppositio, v. g.- inter Catholicos accedentes ad Deum ope ratiocinii ex mundo externo, et modernos per cordis intuitionem, posset facile ansam praebere errori, siquidem taceat de aspectu integro et fundamentali religionis no, strae. Certe *Prof. Gerald B. Phelan* bene nosse videtur litteraturam circa spinosam quaestionem quam tractat in *The Frontiers of Psychology and the Philosophy of Religion*, multaque ibi scribit et docta et retentu digna. Non tamen desunt hic illic indicia cl. auctorem vix aeque ponderasse veras relationes quae vigent inter diversas disciplinas, inter psychologiam empiricam et rationalem, inter primam et studium phaenomenorum religiosorum, inter philosophiam et sacram theologiam. Ut unum tantum referam, « Quando oritur », inquit, « quaestio religiosa, scientia empirica psychologiae est perfecte capax tractandi phaenomena experientiae religiosae », quae capacitas quam sit dubia ipse auctor luculenter demonstrat in parte praecipua suae thesis. Immo R. P. Ma-

réchal in dissertatione *La Psychologie des Mystiques* hic citata, cuius argumenta auctor sua facit, praecise in eo est, nisi fallor, ut impugnet talem « competentiam » seu iudicandi idoneitatem psychologiae empiricae. Demum, in *The Basis of Objective Judgments in Ethics*, *Dr. John A. Ryan* breviter exponit sed magistrali modo doctrinam scholasticam de fundamento iudiciorum moralium.

Duos numeros initiales periodici « THE NEW SCHOLASTICISM » ad manus habemus, forma oculis grata, pulchre impressos, magna diligentia editos, doctrina solida refertos. Quater in anno typis edetur, centum circiter paginas complectens, qua modestia commendandi sunt editores, cum ita facilius fieri possit ut non contineat nisi selecta. Inter cetera laudandum est *Chronicle* sive « Bulletin » philosophiae Americanae, quod multis sine dubio gratum erit, optamusque talem conspectum singulis saltem annis confectum iri.

MENSE IANUARIO, 1927 : Maurice de Wulf : *Cardinal Mercier, Philosopher.* Etienne Gilson : *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation.* Tres distinguit Cl. A. apud philosophiae historicos tendentias : omne systema philosophicum oriri ex variis causis physicis, sociologicis, etc., ipsi philosopho extrinsecis ; vel ex ingenio proprio quasi efflorere ; vel tandem deberi amori sapientiae, pendere a veritate obiectiva. Nulla interna contradictione inter se opponi hos conceptus monstrat, esse potius tres aspectus sese invicem complentes eius partis quam reapse habet philosophia in historia. William Turner : *The Scholastic View of Faith and Reason.* Exponitur doctrina communis. Alphonse M. Schwitalla : *Emergent Evolution.* Crisis est theoriae nunc late divulgatae Prof. C. Lloyd Morgan. Significat evolutio sensu vulgari id evolvi quod involvitur, explicitum reddi id quod iam implicite continebatur. Evolutio vero dicta « emergens » respicit novitatem rei apparentis, contenditque aliquid evolvi quod non est mera explicitatio antecedentium nec potuit ex eorum analysi praevideri. Exempla habeas ortum vitae, mentis, cogitationis reflexivae. Quae omnia viderentur reactionem indicare in sensum Scholasticorum. Obscuritates tamen novae theoriae et incertitudines praesertim quod attinet ad animam et ad Deum exponit R. P., et affirmat eius dependentiam in multis a philosophia Spinosiana. A. D. Sertillanges : *The Moral Sanction.* Totus est R. P. in ostendendo sanctionem non esse quid extrinsecum, actionibus nostris veluti heterogeneum, sed earum consequentiam normalem. Nec dici potest poena novum dumtaxat addere malum malo peccati. « Peccatum est malum ; poena abstracte considerata est malum ;

sed quod peccatum ita sanctioni subiiciatur est bonum, inquantum talis sanctio revelat ordinem naturae cui praesidet iustitia. J. Albert Haldi: *A Study of the Empirical and Metaphysical Personality.* Variae reactiones personae humanae postulant formam substantialem, quod probatur contra eos maxime psychologos qui vocantur « Behaviorists », arguendo tum a fortiori ex eo quod ne inferiorum quidem viventium reactiones possint mero mechanismo explicari, tum ex phaenomenis homini propriis.

Inter librorum recensiones, pag. 86, haec inveniuntur: « Ex eo tempore (sc. Renascentiae) in monasteria refugiens obdormivit Scholastica, usque dum expergefacta a S. P. Leone XIII iussa est primum seminaria ingredi, deinde... ». Spero equidem illam tam absonam, nostrisque maioribus tam iniustam vituperationem ut adversariorum placita, non ut ipsius revisoris sententiam, esse intelligendam. Quod si ita est, claritas saltem nonnihil desideratur.

Mense Aprili: Edwin J. Auweiler: *Quaracchi.* Describit labores ingentes atque summa admiratione dignos quos Florentiae moliuntur Patres O. F. M. in edendis operibus magnorum doctorum scholae Franciscanae. Dolendum est profecto nihil simile factum esse pro longe maiore parte ceterorum veterum Scholasticorum. Attamen timendum est ne R. P., quodam enthusiasmo ductus, exaggeret paululum tum imperfectionem earum quas habemus editionum, tum huius rei funestas sequelas pro Scholastica hodierna. Rudolph G. Bandas: *Revelation and Dogma in Contemporary Thought.* Conatur R. auctor in paucas paginas cogere synthesim completam huius ardui argumenti. Numerum itaque immensum problematum valde diversorum tangit, quorum cuique suam adfert solutionem. Spectata rei difficultate a negotio satis bene se expedit. Fieri tamen non potuit quin responsa aliquando nimis simplicia viderentur atque schematica. Unica brevi paragrapho exponi nequit vera mens Sancti Thomae de desiderio naturali visionis immediatae Dei, nec quid censeant doctores Catholici de valore cognitionis experimentalis apud mysticos. L. Noël: *The Neo-Scholastic Approach to the Problems of Epistemology.* Adumbratur positio problematis critici eiusque solutio ad mentem scholae Lovaniensis, indicatis praesertim iis quae habet plus minusve communia cum placitis Realistarum Americanorum. Fulton J. Sheen: *Prof. Whitehead and the Making of Religion.* Crisi diligenti et acutae subiicitur theoria professoris Harvardiensis, quae, quamvis sit praepostera captuque difficilis, multis cum in America tum in Anglia miro modo arridet. Chas. C. Miltner: *Moral Science, Mind and Man.* Asseverant hodierni si velimus ad novas

cognitiones attingere de natura morali hominis, relicta metaphysica et omni de fine supernaturali disputatione, adhibendas esse solas methodos inductivas et quantitativas. Quo processu reapse pessumdari omnem scientiam ethicam satis superque evincit cl. scriptor.

Leo Keeler S. I.

RECENSIONES

I Salmi tradotti dall'ebraico annotati e commentati da Ferruccio Valente M. I., 2ª ed. rived. e corr. — Torino, Soc. Editr. Internazionale, 1926, in-12°, ix-314 pag. L. 10.

Visto il fine della collezione « Letture Bibliche » dirette dal P. Ferruccio Valente M. I. questo del ch. direttore è un ottimo volumetto da consigliarsi a tutti, ma principalmente a quei sacerdoti che non hanno comodità di fare studi profondi sul Salterio. Quivi essi troveranno tutto ciò che è necessario alla piena intelligenza di quei sacri carmi che per il loro ufficio hanno continuamente sulle labbra. Nell'Introduzione troveranno notizie concise ma sufficienti e sicure sul Salterio e l'indole della sua poesia, sui titoli e sugli autori dei salmi, sul tempo e sul modo in che furono raccolti ed anche sulla lettura pur anco così incerta dei nomi propri ebraici. La versione sul testo ebraico è condotta con molta fedeltà in lingua corretta italiana e in modo che senza grande difficoltà si abbia pure il senso netto della Vulgata, tranne quei luoghi non molti dove o il testo ebraico è corrotto, o la Vulgata ha preso evidentemente un *qui pro quo.* Le note e i commenti sono sobrii, ma sostanziosi, perchè il ch. Valente si è servito dei migliori e più recenti studi sul Salterio: e merita lode principalmente per avere riportato in nota i passi del N. T. che hanno qualche relazione coi salmi. È chiaro che in un lavoro di questa fatta non possono aspettarsi disquisizioni sui punti controversi, però il ch. A. non trascura di proporre la sentenza a suo giudizio più attendibile. Forse in alcuni punti non tutti converranno con lui come per es. sull'origine e sul tempo di composizione del salmo 89 (della Vulgata 88) intorno a che si può vedere P. A. Vaccari *I libri poetici della Bibbia*

od anche questo stesso nostro periodico, anno I, vol. 1°, pag. 241 in nota. Con tutto questo noi siamo lieti di poter far nostro il giudizio del ch. Revisore ecclesiastico cioè: il lavoro del P. Valente essere commendevole « per la sodezza dottrinale in tutto conforme alle direttive della S. Sede circa le questioni che toccano lo studio della S. Scrittura, per la competenza non comune dal lato filologico, esegetico, letterario ». P. FRANCESCHINI S. I.

CARL FECKES, DOZENT A. D. ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE ZU KOELN. — **Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule.** (Münsterische Beiträge zur Theologie, 7). — Münster i. W., Aschendorff, 1925, in-8°, XVI-150 S.

Duabus partibus exponitur primo quaenam fuerit Gabrielis Biel doctrina de iustificatione, deinde quem locum in schola nominalistica occupet. Praeter theoriam cognitionis (i. e. logicam) auctor maxime fundamentalem in systemate Nominalium assignat doctrinam, qua homo in tota sua vita morali simpliciter subesse dicitur absoluto arbitrio divino (pag. 12 s.). Expositioni doctrinae Gabrielis Biel animadversionem auctor praemittit, qua notat, quamvis per se exspectandum sit, hominem, secundum doctrinam G. Biel, in manu Dei instrumentum esse propria voluntate destitutum, de facto tamen proponi doctrinam, ob quam fere Semipelagianismi accusatus sit (17). Et addit: Ac si nominalistae ipsi disharmoniam hanc inter doctrinam suam de Deo ex una parte et doctrinam de iustificatione ex altera parte percepissent, in eorum systemate doctrinam de iis, quae in praesenti ordine valent (potentia Dei ordinata), semper comitatur alia quaedam doctrina iustificationis, quae quidem saepe solummodo innuitur, et quae in ipsis principiis nominalisticis fundatur, sine respectu ad doctrinam Ecclesiae (potentia absoluta). « Dieser Zwiespalt und das Spielen mit einer anderen Lehre als die Kirchenlehre sie bietet, ist für die Entwicklung Luthers so bedeutungsvoll geworden » (17).

Haec idea duplicis doctrinae apud Nominales integrum opus pervadit.

Principalis et fundamentalis thesis doctrinae nominalisticae de iustificatione eam unice pendere dicit a divina acceptatione, hinc externam imputationem ad iustificationem sufficere (20). Sed: ita *potuit* esse secundum potentiam Dei *absolutam*; si autem quaeritur, quidnam de facto sit secundum Dei potentiam ordinatam, res apparet plane diversa: Nam secundum doctrinam S. Scripturae et SS. Patrum dubium esse non po-

test, illum solummodo Deum dicere iustum, illum solum beatificare, qui ornatus est gratia sanctificante, forma inhaerente. Sola quidem ratione hoc probari nequit, sed auctoritas Ecclesiae pro hac veritate intercedit (22). Et ita, sic auctor, in quaestione fundamentali omnis doctrinae de iustificatione duplex iam systema habetur in Nominalismo: alterum secundum potentiam absolutam; et hoc est systema secundum recta principia Nominalismi: acceptatio mere externa; alterum secundum potentiam ordinatam: nota Ecclesiae doctrina.

Peccatum originale est secundum Gabrielem Biel carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam, quod debitum Deus mutavit in debitum habendi gratiam sanctificantem (27). Homo praeparare se debet ad iustificationem bonis operibus, quibus de congruo infusionem gratiae meretur (38; 42); vires naturales ad hanc praeparationem sufficiunt, quamvis de facto Deus gratias medicinales concedat. Haec praeparatio absolvitur actu caritatis in Deum, quem actum ipsa infusio gratiae immediate sequitur; culpa et gratia simul esse non possunt in eadem anima, et sic infusione gratiae habetur deletio peccati (44). Oppositio autem inter gratiam et peccatum non est absoluta, sed ex positiva ordinatione Dei de facto exsistit (46; 51). Concluditur prima iustificatio receptione sacramenti Baptismi. Simili modo iustificatio secunda procedit. Sicuti homo, cum sacramentum Baptismi recipit, iam ornatus est gratia (ex actu caritatis), ita quoque in sacramento Paenitentiae ex actu contritionis, quae tamen vim suam habet ex voto confessionis quod in contritione includitur (80).

Secunda parte suae inquisitionis auctor assignare vult locum qui Gabrieli Biel intra scholam Nominalium tribuendus sit; ita occasio praebetur, doctrinam totius scholae nominalisticae de iustificatione breviter ob oculos ponendi. Ii vero ex Ockamistis, qui explicite doctrinam Ecclesiae reliquerunt, non considerantur (huius exceptionis rationem non bene video; sunt autem Thomas Bradwardinus, Nicolaus de Ultricuria, Ioannes de Mirecuria), praeterea ii quorum philosophica tantum scripta sunt nota; remanent Robertus Holcot, Adam Godham, Henricus de Hassia, Henricus de Oyta, Gregorius Ariminensis, Marsilius de Inghen, Petrus de Alliaco, Gerson, Iacobus Almain et Ioannes Maior. Illi omnes simul cum Ockamo et Gabriele Biel sufficiens praebent fundamentum, sic auctor, ut definitivum ferri possit iudicium de doctrina iustificationis in schola Nominalium (93 s.).

Comparatio doctrinae Gabrielis Biel cum aliis Nominalibus instituitur secundum illa puncta, quae maxime apparent characteristica, et sunt: 1) theoria acceptationis in iustificatione: secundum voluntatem Dei

absolutam iustificatio posset consistere in externa denominatione, externa acceptatione, quin status internus hominis necessario debeat mutari; consequenter in doctrina de merito nimium insistitur in acceptatione: Deus potest beatitudine praemiare opera mere naturalia. 2) theoria imputationis in doctrina de peccato: formale status peccati consistit in obligatione ad poenam propter actum peccati; deletio peccati vero in non-imputatione huius poenae, in solutione istius obligationis. 3) Ex primatu voluntatis habetur positiva praeparatio ad infusionem gratiae solis viribus naturalibus; vera gratuitas gratiae vix servatur. 4) Contritionismus, ita ut absolutio sacerdotis solum sit declaratio, Deum peccata remisisse (94).

Conveniunt Nominales in duobus punctis magni momenti, scl. primo in determinanda causa formali iustitiae, insistendo in acceptatione divina. « Nach der potentia absoluta geben sie sich zufrieden mit einem äusseren Gerechtsein und betonen immer wieder das volle Freisein Gottes gegenüber Natur und Uebernatur in jeder Hinsicht » (138). Praeterea Ockamistae conveniunt in eo, quod peccatum habituale sit obligatio ad poenam, res externa, deletio vero peccati, secundum potentiam absolutam, sit non-imputatio, sine infusione gratiae sanctificantis; non requiritur interna mutatio, dummodo voluntas non iam actu adhaereat peccato. « In diesen beiden Fundamentalpunkten kann man also mit Recht von einer nominalistischen Schulmeinung sprechen ». Nullus vero habetur consensus de eo quod homo viribus naturalibus possit, de auxiliis divinis, de praeparatione ad iustificationem, utrum prima gratia mereri possit; praeterea non consensus in doctrina de sacramento Paenitentiae (138). Ergo caute adhibendum illud: « Nominales dicunt »!

In conclusione auctor dicit: « Die Darstellung der nominalistischen Rechtfertigungslehre nach dem Kollektorium Gabriel Biels lässt in eine Gedankenwelt hineinschauen, die weit verschieden ist von der der Hochscholastik, weit verschieden auch von der der heutigen Theologie. Es bietet einen eigenen Reiz, dieser zwiespältigen Theologie, der Theologie secundum potentiam absolutam Dei und der Theologie secundum ordinatam potentiam nachzuspüren. Zwei ganz verschiedene Systeme ergeben sich, die mitunter nicht in Einklang zu bringen sind. Den Schaden trägt immer die geoffenbarte Kirchenlehre » (139). Initio iam indicavi ideam hanc de duplici systemate theologico Nominalium totum hunc librum pervadere; attamen nondum mihi persuasum est, recte mentem Nominalium ita reddi, ut eis duplex theologia tribuatur, multo minus ibi haberi duo systemata, quae inter sese non concordent.

Revera Nominales ex fontibus revelationis exponunt id quod in praesenti oeconomia salutis de facto et unice valet; praeterea quaerunt: estne realis ille ordo, qui de facto et unice nunc est, absolute necessarius? debuitne Deus necessario rem ita instituere, suntne necessitates ex natura rerum, quae hoc exigant? Potestne a priori, ex natura rerum, praesens ordo ut absolute necessarius deduci? Sit exemplum: Si Deus hominem creare vult, debetne illi assignare finem supernaturalem? Et si de facto statuit homini finem supernaturalem, debuitne absolute iam in statu viae hominem actu ornare gratia sanctificante entitative supernaturali et adoptare in filium? Et si ita voluit, ut nemo sit iustus, nisi gratia hac sanctificante ornatus, ut gratia et peccatum non simul sint in eodem subiecto, estne metaphysica oppositio inter gratiam, ut est ens physicum huius determinatae perfectionis, et culpam, an est oppositio physica, an solum moralis? Et debuitne elevatio ad ordinem supernaturalem absoluta necessitate per aliquam entitatem praecise eius naturae fieri, qualis est nostra gratia sanctificans?

Qui huiusmodi quaestiones sibi proponit, de facto inquirit non solum in id quod est (potentia ordinata), sed etiam in id quod absolute, sine contradictione esse, a Deo institutum esse, posset (potentia absoluta). Tales inquisitiones, si recte instituuntur, in profundiorem intellectum rerum inducere possunt, per se non carent utilitate, et in usu erant non apud solos Nominales. Sed propter tales inquisitiones sermo esse non debet de duplici theologia, altera secundum potentiam ordinatam, altera secundum potentiam absolutam, neque de duplici systemate theologico, multo minus de contradicente; neque hoc dici potest, si ad has quaestiones responsa dantur non approbanda, si potentiae absolutae tribuuntur, quae ei tribuenda non sunt, sive, id quod est idem, rarissime necessitates naturae admittuntur. Ulterior inquisitio de hac re apud singulos Nominales fructu forte non caret. Interim vero nescio, an simpliciter affirmari possit: «Nach ihren (Nominalium) Prinzipien würden sie, wenn die Lehre der Kirche dem nicht entgegenstände, jeden übernatürlichen Habitus wegleugnen, mit einer äusserlichen Rechtfertigung sich begnügen, alles auf die Akzeptation Gottes ankommen lassen, der dann akzeptieren würde ohne Rücksicht auf den innerlichen Zustand des Menschen und ohne übernatürlichen Werken vor den rein natürlichen den Vorzug zu geben» (119); melius forte diceretur: Deus absolute (sine interna contradictione) ita rem ordinare *potuit;* vel, *ex naturis rerum* deduci nequit, necessario rem ita esse, sed Deus libere voluit talem, praesentem ordinem instituere, et de hac libera eius voluntate nobis non constat nisi positiva revelatione. Et iterum (pag. 139): «Die ganze Uebernatur

erscheint wie ein Ueberbau, dessen Sinn und Notwendigkeit nicht klar wird ». Essetne theologia laudanda in qua illa necessitas appareret?

Concludit auctor breviter indicando influxum, quem Nominalismus in Lutheri doctrinam de gratia habuerit.

Pag. 33 « secundo considerandum » per se non dicit, an zweiter Stelle also ist erst (!) zu beachten; pag. 45 ss. quidnam est « Material*objekt*, Formal*objekt* der Sünde » ?; pag. 61 pro « Zirkumstanz » dici potest « Umstand », similiter pro « Insuffizienz, Suffizienz », Nichtgenügen, Genügen; quidnam significat (pag. 84) Spiritum Sanctum in nobis inhabitantem esse *proportionalem* Sanctissimae Trinitati?

H. LENNERZ S. I.

H. NOLDIN, S. I.-A. SCHMITT, S. I. — **De praeceptis Dei et Ecclesiae,** Editio 18ª. — Œniponte, Rauch, 1926, in-8°, 746 pag.

Volumen quod b. m. P. Noldin dicavit exponendis praeceptis Dei et Ecclesiae ceteris partibus sui operis moralis tum copia rerum tum prudentia responsionum nobis praestare videtur. Ipsae hodiernae quaestiones sic dictae sociales eum non fugerunt, ita ut non pauca attingantur quae in plerisque tractatibus theologiae moralis praetereuntur. Sic non tantum de iusta operariorum mercede et de operistitiis agitur, sed etiam de emancipatione et salario feminarum, de iure ad laborem, de tecto quo operarii recipiuntur, de cura pauperum, etc. erudite disseritur et nervose concluditur. Et cum res quae secundum ius naturae vel saltem ius privatum definiuntur ceteris esse soleant magis firmae, editor, R. P. Schmitt, ultro plura quam in volumine de Sacramentis intacta linquere potuit et debuit.

Minime tamen spernenda est editoris contributio in hac nova editione adornanda. Et re quidem vera: In ipso tractatu de virtutibus theologicis quem P. Noldin speciali cura conscripsit, dicta auctoris non semel feliciter temperavit. Ita v. g. ad n. 66, 2, c, ubi auctor pastores animarum hortatur ad promovendas societates in quibus corpora iuvenum physice exercentur, P. Schmitt subiungit: « Nostro tamen tempore caveri debet ne haec exercitia et corporis educatio tamquam finis ultimus proponantur, e contra animi et religionis cultura negligatur ». De ornatu muliebri, n. 107, c, apposite docet duplicis rationis exsistere scandalum, quatenus vel libido excitatur, vel proditur defectus pudoris vel audacia.

Minus tamen nobis probatur haec additio ad n. 90, f, ubi, post descripta bona necessaria vitae, statui, decentiae, subiungit: « Cetera sunt

superflua simpliciter », quasi inter necessaria et superflua non interiaceant utilia. In ista quaestione de eleemosyna, opus P. Noldin communem defectum participat non satis explicite monendi hodie privatas eleemosynas plerumque ad fines spirituales imperari, v. g. providendi scholis catholicis pueros modicae condicionis. — De sententia S. Alphonsi circa quantitatem erogandam quorundam opinionem recenset quam a mente S. Doctoris alienam arbitramur. Is eam non definit quinquagesimam partem redituum qui superflui sunt — quod esset nugatorium — sed quinquagesimam partem omnium redituum, si quinquagesima ista pars ad superflua pertinet. (Cf. nostram *Theol. mor.*, II, n. 106).

In difficili quaestione de cooperatione, dolemus quod omittatur cooperatio ad bonum. Exemplis autem cooperationis illicitae apte addit cooperationem ad illicitam actionem medicorum. De implicita daemonis invocatione, de divisione sacrilegii in personale, locale, reale, de irritatione votorum directa et indirecta, via trita inceditur quam editor, ni fallimur, rectificasset si res propius examinasset.

Ac plura sunt quae maturiore deliberatione digna forent: v. g. de natura religiosa iuramenti postulati a potestate civili; de fidelitate tyranno praestanda (ubi tum conclusione, tum argumentis peccatur); de obligatione tributorum, de iustitia legali, de foetu ectopico (observes, ad n. 340 nostrum non esse placitum eorum qui excusant foeticidium foetus probabiliter exanimis); de iure praescriptionis (ubi definitioni Lateranensi vis tribuitur quam non habet); de defensione secreti (ubi non deseritur improprius et infaustus modus dicendi de restrictione late mentali). Nota subiuncta n. 328 de castratione omnino reformanda est. Namque, fortasse propter errorem typographicum non solum confusa est sed sibi non cohaeret.

Ad n. 397 observandum occurrit, laborem esse quidem modum occupandi res materiales, sed non esse distinctum ab occupatione titulum acquisitionis. — In n. 411, perperam circumscribitur axioma: « Scienti et consentienti non fit iniuria », iuribus quae alienari possunt, quasi consensus semper secum ferat cessionem iuris, dum mera tolerantia esse potest. Erit etiam qui mirabitur ex iure positivo (sine ulla demonstratione) repeti obligationem restituendi pauperibus quod ex delicto debetur nec potest personae laesae reddi; bene autem obligationem etiam ex damnificatione iniusta oriri statuitur. Editor omnino eleganter disputat n. 556 de obligatione conscientiae heredis qui neglegit pias voluntates testatoris, in testamento mere civiliter informi descriptis. Nec minus laudandus est, cum n. 576 perpendit rationem qua debitis pecuniarum satisfieri debet, quando tantopere valore varient.

Nonne etiam expediret fugere quae in ipsa titulorum inscriptione mirationem movere possunt ut cum titulus Libri IV legitur « *De sustentatione Pastorum et crematione cadaverum* ».

Quam sincere opus et editorem laudaverimus, manifestum fit etiam simplici sermone quo quaedam minus perfecta enumeravimus.

A. VERMEERSCH S. I.

H. NOLDIN, S. I.-A. SCHMITT, S. I. — **De Sacramentis**, Editio 17ª. — Œniponte, Rauch, 1925, in-8°, 716 pag. et editio 18ª, Œniponte, Rauch, 1927, in-8°, 716 pag.

Quando, anno 1925, pag. 471 huius commentarii, recensuimus vol. *de Principiis* cuius editio brevi sequebatur pium obitum auctoris Noldin, S. I., editorem a multis correctionibus excusavimus propter ipsam temporis angustiam qua pauca tantum emendare permittebatur. In tertio autem tomo de Sacramentis examinandum et observandum nobis erat quo pacto multo plura emendata essent et ad perfectiorem rationem redacta. Id, inquam, nobis faciendum erat, hoc nostrum erat propositum, quando ipsa rapida istius editionis 17ae diffusione id exsecutione complere prohibiti sumus. Tam cito enim editio 18ª excepit 17am, ut publici iuris facta sit antequam vacaret quidquam de isto opere in hoc commentario conscribere. Quae velox diffusio ipsa non exiguae laudi vertitur tum primi auctoris tum eius successoris. Itaque nobis iam restat ut brevi comparatione utriusque editionis, saltem per quaedam exempla quid valoris ad tractatus de Sacramentis accesserit significemus.

Ac sane, in primis nobis non potuit esse nisi iucundum, quod in hac novissima editione, n. 118, editor saltem practice correxerit miram et singularem solutionem qua P. Noldin permittebat ut, sub condicione, intra missam repeteretur consecratio particularum dubie consecratarum, quae statim distribui deberent. Hoc eo magis dolebamus, quod in libro manuali, qui tam multis esse debet dux et consiliarius, cautius ea tantum proponenda sunt quae omnino tuta existimanda sunt. Recte etiam, n. 207, b, iam licere dicit sacerdoti caecutienti. ut ter in die Nativitatis Domini Missam votivam celebret. Optime etiam factum arbitramur, quod, n. 192, 5, recesserit ab ea quae in prioribus editionibus perhibebatur « certe probabilis » sententia, qua negatur peccari contra iustitiam a sacerdote qui non tradiderit totum stipendium celebranti. Iam in priore editione laudare debueramus editorem quod,

n. 371, 1, ad peccatum complicitatis restrinxerit privationem iurisdictionis quam b. m. P. Noldin, n. 370, ad omnia complicis peccata nondum accusata et directe remissa extenderat. Nec minus gratum nobis fuit videre, quod non iam, contra ac P. Noldin fecerat, adhaeserit novae isti sententiae de impotentia quam cl. Antonelli introduxit: hanc nimis traditioni catholicae adversari censemus.

Quia tamen legi perpetui progressus hic in terris obnoxii sumus, fas nobis sit etiam quaedam desiderata vel optata nostra hic exponere. Nec felix nec omnino accurata est explicatio disciplinae de absolutione a reservatis censuris et peccatis. Confessarius non prohibetur directe (cum onere) absolvere a censuris reservatis, quando adiri potest confessarius privilegio absolvendi munitus, sed satis est ut non possit tempestive recurri ad *Superiorem* competentem (c. 2254); talis autem non est confessarius privilegiatus. Non recte igitur, n. 377, 7, a, et in formula notae 3 sub n. 368 sermo fit de alio facultatem habente. — Praeterea monent doctores, iam casum urgentiorem occurrere si durum sit paenitenti per unum diem in statu peccati manere et licere confessario ut, per piam hortationem, v. g. ostenso periculo moriendi in peccato, id paenitenti durum reddat. Quare parum ad usum est distinctio inter paroecias rurales et urbanas et absolutio ista nullo modo ut aliquid rarum vel insolitum proponenda est.

Nimis severe etiam proponitur reservatio peccati falsae denuntiationis, quando ignorantia a censura excusavit. Attento enim canone 900, qui, ut iam declaravit Pontificia Commissio Codici interpretando, etiam valet de ista reservatione, frequentissime erit simplici confessario expedita facultas absolvendi ab isto peccato, dummodo condiciones lege naturae praescriptae observentur.

Cum obligatio confessionis oralis in Codice silentio prematur, n. 273, nimis severe, nostra sententia, exigitur ut voce fiat.

Valde utile fore puto ut R. P. Schmitt, attente legendo opus P. Noldin a se quaerat utrum solutio auctoris sit satis completa, an res imperfecte tantum seu incomplete sit proposita. Demus nonnulla exempla. — N. 186, postquam recte affirmata est obligatio gravis celebrandi sacrum ex stipendio debitum, non minus recte additur restitutionem stipendii, si missa omissa sit, non posse sub gravi urgeri nisi valor sit saltem relative gravis. Verum nonne deceptor oblatorem certiorem reddere debet de non celebrato sacro? Potestne sine gravi reatu eum per dissimulationem gravi bono ad quod ius habebat, privare? De hac obligatione siletur. — Nec n. 604 vel 606, 2, declaratur utrum in casu perplexo facultas data sit necne dispensandi etiam a forma. — In

quaestione de indulgentiis sermo fit de altari privilegiato, quasi omne altare privilegiatum sit tantum pro defunctis. Habentur tamen altaria privilegiata pro vivis et defunctis, et privilegium altaris privilegiati pro morientibus conceditur sacerdotibus qui cooptati sunt in sodalicium a Transitu S. Ioseph. Neque omnis vis sacramentalium repetenda est ex impetratione Ecclesiae cum ipse Christus potestatem dederit apostolis et iis qui ab ipsis delegarentur, imperative expellendi daemones.

De ipsa materiae distributione, parum accommodate facta videtur collocatio quaestionum de indulgentiis in medio tractatu de Paenitentia, in ipso capite de subiecto paenitentiae, ante caput de ministro. Et nonne absolutio moribundis conferenda et articulus de imponenda paenitentia potius ad actionem ministri quam ad actionem paenitentis pertinent? Velimus etiam ut indices alphabetici sint minus ieiuni et commodius typis scripti. Ad errores typographicos etiam attendendum est: v. g. sub vocabulo Eucharistia, legitur; *Ieiunium naturale*, et remittitur ad *Ieiunium.* Littera I tamen incipit a voce Ignorantia et vox Ieiunium non occurrit nisi post « Iteratio » ante « Iubilaeum ».

Ut patet, et iam scripsimus, haec observamus mere hac intentione ut semper crescant numero et satisfactione qui optimum opus Noldin-Schmitt sibi assumunt ut amicum qui ipsos de omni re morali vera et utili instruat. A. VERMEERSCH S. I.

DR. AUGUST REATZ, PROFESSOR DER THEOLOGIE IN MAINZ. — **Jesus Christus.** *Sein Leben, seine Lehre und sein Werk.* 2e u. 3e verbesserte Aufl. (5.-7. Tausend). — Freiburg i. Br., Herder, 1925, in-8°, XIV-396 S., geb. Mk. 10,50.

« Das vorliegende Buch will nun weder ein ' Leben Jesu ' noch eine ' Apologie der Gottheit Christi ' sein. Aber es will ein geschichtliches Gesamtbild seiner Persönlichkeit, seines Lebens, seiner Lehre und seiner Wirksamkeit zeichnen. Es will das mit besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Probleme, die für die geistige Einstellung des modernen Menschen an die Person Jesu und an sein Evangelium geknüpft sind ». Und so spricht der Verfasser im ersten Teil über Leben und Persönlichkeit Jesu, im zweiten über die messianische Verkündigung und im dritten über die messianische Stiftung. Es ist gewiss keine geringe Leistung, diesen übergrossen Stoff auf etwa 380 Seiten darzustellen, und wenn schon nach kurzer Zeit das Buch in zweiter Auflage erscheinen konnte, so ist das gewiss ein Zeichen, welchen Beifall es gefunden, und mit Grund gefunden hat. Hier wird

jenem weiteren Kreise unserer Gebildeten, deren Bedürfnis der Verfasser Rechnung tragen wollte, viel Gutes und Schönes geboten.

Die Abfassung eines solchen Buches bietet zweifellos ganz besondere Schwierigkeiten; sie setzt nicht nur Kenntnis der neueren Leben-Jesu-Forschung voraus, sondern vor allem auch eine gründliche Beherrschung der einschlägigen dogmatischen Fragen. Es möge beispielsweise bei dieser Gelegenheit auf einen Punkt hingewiesen werden, der ganz besonders zu beachten ist, wenn man ein Bild der Persönlichkeit Jesu geben, oder sein Seelenleben zeichnen will. Der göttliche Heiland hatte während seines irdischen Lebens in seiner Seele die Anschauung Gottes, und erkannte in dieser Anschauung Gottes alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige; ferner hatte er zwar Seelenleiden zu erdulden, nicht aber innere Seelenkämpfe durchzufechten. Es liegt auf der Hand, wie schwer es sein muss, ein solches Innenleben, das von dem unsrigen in mancher Hinsicht so verschieden ist, wahrheitsgetreu darzustellen. Wie die Anschauung Gottes, ja, wie schon allein die sichere und genaue Kenntnis der Zukunft sich in Christi Innenleben ausgewirkt hat, ist für uns kaum zu fassen, und doch darf eine historisch getreue Darstellung das alles nicht ausser Acht lassen. So wird man kaum als richtig anerkennen, wenn gesagt wird: « Das Gefühl äusserster Gottverlassenheit und bitterster Seelennot trieb ihm (Christus im Oelgarten) das Blut aus den Adern... Als der Verräter... erschien, hatte Jesus den furchtbarsten Kampf seines Lebens allein und siegreich durchgekämpft » (S. 91); oder: « Und es ist wiederum ein Beweis wundervoller Demut und messianischer Selbstbescheidung, wenn der Herr in seinem menschlichen Wissen und während der Zeit seiner Erniedrigung auch für sich selber auf die Offenbarung eines göttlichen Ratschlusses verzichtete, in dessen Kenntnis er das oberste Majestätsrecht des himmlischen Vaters verehrte » (S. 210). Und dabei scheint der Verfasser anderswo (S. 271 f) die Gottesschau in der Menschheit Christi durchaus anzuerkennen.

Auch sonst findet sich neben dem vielen Schönen noch manches, das recht ungenau ausgedrückt ist. Kann man z. B. sagen: « Geben wir zu, dass das vierte Evangelium möglicherweise *in seiner frei erläuternden Wiedergabe der Reden Jesu* den Gottessohntitel auch dort verwendet, wo er vielleicht ursprünglich nicht verwendet wurde » (S. 169); oder: « Die Erzählung von der Fusswaschung kann *ihrem Kern nach* nicht bezweifelt werden » (S. 359)? Durch dies und anderes wird die Freude an dem Buch leider getrübt. Für eine Neuauflage wäre eine gründliche Durchsicht sehr zu empfehlen. H. LENNERZ S. I.

SAC. OBL. MOSÈ TOVINI. — **Le verità della Fede. II.** — Brescia, « Queriniana », 1925, in-12°, 55 pag. L. 1,30.

Dopo le succose *Lezioni di Storia delle Religioni* (Brescia, 1914), e il I fascicolo su *Le verità della Fede* (Brescia, 1924), in cui trattò della Fede in sè stessa, dell'Unità e Trinità di Dio, della Creazione, del Peccato originale, il Tovini prosegue il lucido suo Corso di Religione col presente opuscolo, in cui tratta di Gesù Cristo, della sua Chiesa e della vita futura. Sono semplici riassunti, dettati per gli Alunni dell'Istituto Magistrale Catechistico di Brescia; la si direbbe una rapida corsa attraverso i dommi cristologici, ecclesiologici, escatologici. Però c'è il sufficiente, e più ancora per un nutrito Corso di Religione, nel quale la parola viva del Professore dia il suo peso ad ogni parola, la sua degna illustrazione ad ogni prova, il suo sviluppo ai vari accenni dommatici qua e là sparsi nel testo. Lodiamo anche l'ordinata perspicuità in cui la materia è disposta, e la pienezza delle pagine relativamente poche; il libretto così potrà leggersi e capirsi da sè, anche prima delle spiegazioni in iscuola, il che farà che queste potranno seguirsi meglio e venir più gustate; — dopo scuola poi, il darvi una ripassata basterà a scolpirle sempre più nella memoria e nell'intelligenza.

Notammo qua e là qualche sfumatura di ambiguità o di inesattezza, che certo sparirebbe nell'esposizione compiuta del Professore; la comune dei lettori vi sorvola senza neanche accorgersene, ma chi è avvezzo alla precisione teologica suggerirebbe gli opportuni ritocchi. Così l'esempio usato a pag. 10-11 potrebbe lasciare intendere un po' equivocamente l'unione ipostatica delle due nature in Gesù Cristo, e l'immobilità attribuita all'anima separata può dare luogo a malintesi, se non venga ulteriormente spiegata (pag. 47).

G. MONETTI S. I.

PAUL MONCEAUX. — **Histoire de la littérature latine chrétienne.** — Paris, Payot, 1924, in-12°, 176 pag.

Exiguum hoc volumen thesaurum continet notitiarum circa vitam, opera, dotes scriptorum christianorum, qui latina lingua utuntur. Qua pollet scientia christianarum litterarum latinarum, cl. Monceaux paucis hisce paginis totum argumentum ita comprehendit, ut brevitas neque expositionis integritati neque elegantiae et claritati dictionis noceat. Quicumque litteris christianis dat operam, non sine utilitate hoc Vade-

mecum consulet. Observet tamen, a Monceaux considerari illos scriptores sub aspectu litterario et quaedam asseri, quae neque cum doctrina Ecclesiae, neque — pace cl. viri dixerim — cum conclusionibus sincerae inquisitionis historicae componi possunt.

J. F. de Groot S. I.

Dott. ANDOMENICO SARTORI. — **Propedeutica alla storia del Dogma.** — Torino-Roma, Marietti, 1926, in-8°, viii-90 pag.

Historiae dogmatum studium quantopere hisce temporibus sit necessarium, notissimum est. Nomen tamen apud quosdam catholicos male sonabat: inter cultores enim huius scientiae vel plurimi sunt acatholici et rationalistae, qui, quamvis egregie versati in antiquis litteris christianis, a talibus solent proficisci principiis, quae notioni doctrinae revelatae non solum contraria sunt, sed eam potius funditus evertunt. Quorum auctoritas cum sit hodie maxima, ii catholici, qui huic scientiae adeo necessariae operam dare intendunt, praemuniendi sunt, ne in scopulos latentes impingant. Genuina notio evolutionis dogmatis eiusque historiae, qualem Ecclesia agnoscat, quin immutabilitas doctrinae a Deo infinite verace revelatae in dubium vocetur, sedulo declaranda et defendenda est; principiorum, quibus adversarii revelationis innituntur, falsitas detegenda; inanitas argumentorum, quibus modernismus tot scientiae cultores decepit, demonstranda est. Quae omnia dr. Sartori hoc opusculo egregie praestitit. Quare id libenter studiosis historiae dogmatis commendamus, ut optimam introductionem ad hanc disciplinam. J. F. de Groot S. I.

P. JOSÉ M. MARCH S. J. — **Meditaciones sobre los Evangelios de las Fiestas de los Santos.** Obra hasta ahora inedita y desconocida de San Francisco de Borja de la Compañía de Jesús. — Barcelona, Casulleras, 1925, in-8°, xvii-189 pag.

In Collectione, quae inscribitur: « *Biblioteca manual sobre la Compañía de Jesús* », Serie primera: *Textos,* post autobiographiam Sti. Fundatoris et Memoriale Bti. Petri Faber, opus tertium prodiit in lucem liber meditationum Sti. Francisci, tertii Societatis Praepositi Generalis, quas pro fratribus suis in Societate Iesu composuerat. Dum meditationes de Evangeliis Dominicarum et Feriarum iam ante 250 annos prelo traditae erant et iterum originali hispanica lingua a P. Cervos editae

anno 1912, hae usque ad nostra tempora in Bibliotheca Barcinonensi absconditae erant. Quarum 82 festa, 10 varia Communia Sanctorum tractant. Eminent spiritu, qui in eis elucet, Sancti scil. alicuius admodum humilis et contemplativi. Magna pars orationi affectivae in Colloquio peragendae traditur. Clare demonstrant meditationes illae una cum similibus a P. Nadal S. I. mandato Sti. Ignatii confectis atque editis, quam bene ab exordiis Societatis inter se convenerint spiritus Exercitiorum et spiritus liturgicus et propterea nec hodie veram oppositionem inter illos statui posse, sed potius relationem mutui complementi. E. Raitz v. Frentz S. I.

Dr. MARTIN GRABMANN, Professor der Theologie in Muenchen. — **Thomas von Aquin.** *Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* («Sammlung Kösel» 60). — München, Kösel und Pustet, 1926, in-8°, 172 pag.

Pretiosus hic libellus, iam quinta vice editus, brevi stylo permulta de vita, de scriptis genuinis, et simul de tempore et loco scriptionis et tandem summa capita doctrinae Angelici ducis exponit. Speciali laude digna videntur ea, quae cap. 3 exhibentur de indole propria scientifica (Wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise) et cap. 9 de mediis scientificis ad intelligendam et interpretandam doctrinam Aquinatis. Optandum, ut opus hoc auctoris eruditissimi praesertim inter alumnos philosophiae christianae cognitionem et aestimationem Doctoris Angelici eiusque doctrinae augeat. J. B. Schuster.

FRANZ BRENTANO. — **Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand.** Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte. Herausgegeben von Oscar Kraus. — Leipzig, Meiner, 1925, in-12°, xviii-169 pag.

Brentano tum in philosophia Graeca, tum in philosophia medii aevi et recentioris temporis quattuor periodos distinguit, quibus processus philosophicus absolvebatur: evolutio ascendens cum methodo vera et convenienti philosophiae, quaedam remissio zeli theoretici, praevalentia Skepticismi, Mysticismus. Ita v. g. historia philosophiae medii aevi dividitur. Evolutio ad perfectam apicem Aquinatem, — tempus Scotisticum — Skepticismus Nominalium — Reactio Mysticismi.

Philosophia idealistica Germaniae (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) graviter reprehenditur; simul commendatur methodus sobria et succincta, quam auctor putat esse propriam scientiae naturali. Contra Kant defenditur possibilitas metaphysicae cognitionis.

Philosophia Plotini eiusque vita breviter proponuntur; ideae principales refelluntur non sine vituperatione Mysticismi moderni.

Brevis articulus de S. Thoma exponit eius doctrinae indolem valde « modernam », quae non sine pugna suum locum obtinuit. S. Aquinas ut verus doctus ex sincera scientiae eiusque fundamenti aestimatione Ecclesiae se subiecit.

Contra Kant defendit Br. argumenta pro existentia Dei.

Schopenhauer pertinet ad periodum philosophiae collabentis. Quod ostenditur in doctrina de cognitione, eius voluntarismo, pessimismo, negatione obligationis ex defectu libertatis voluntatis.

De A. Comte adhuc catholicus Brentano scripsit. Magna subtilitate inquirit in periodos scientiae a Comte propositas, in aliquibus correctionem apponit.

Contra Hertling Philosophum Catholicum (olim Cancellarium regni Germanici) et propinquum suum Brentano disputat de inquisitione « libera ». Negat in philosopho Catholico necessariam libertatem inquirendi possibilem esse. J. S.

FRANZ BRENTANO. — **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.** Nebst kleineren Abhandlungen zur ethischen Erkenntnistheorie und Lebensweisheit. Herausgegeben und eingeleitet von OSCAR KRAUS. — Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, XIV-108 pag.

Ponitur quaestio critica de obiectivitate cognitionis quoad bonum honestum. Novimus et agnoscimus praecepta moralia, haec facienda illa omittenda. Ubi invenitur sanctio seu melius ius et legitimitas eorum? Non in experientia quadam utilitatis etc., sed in interna eorum rectitudine. Oportet distinguere tres classes actuum psychicorum: repraesentationes, in quibus nihil affirmatur vel negatur — iudicia, quae continent approbationem vel reprobationem intentionalem — affectiones (et volitiones). Haec quoque tertia classis includit approbationem et reprobationem, amare quoddam vel fugere. Secundae et tertiae classis actus possunt esse « recti » vel « falsi ». Ex hoc fonte originali hauriuntur conceptus boni et mali, similiter ac conceptus veri et falsi. Bonum est obiectum, si amor in id tendens est rectus. Solutio problematis critici quoad bonum hoc est. Dantur actus appro-

bationis et reprobationis evidentes simul cum cognitione rectitudinis necessariae actus subiecti. Dantur actus voluntatis evidenter recti seu conformes cum suo obiecto. Specialis inquisitio apponitur circa quaestionem de maiori bono (Vorzugsevidenz). Bonum maius est id, quod iure *magis* placet. Cavendum tamen, ne actum placendi in sensu Subiectivistarum intelligamus. Habentur varii modi distinguendi bona maiora et minora.

Opusculum sane gravis momenti, tum quoad modum proponendi problema, tum saltem quoad ideam generalem solutionis, de quo v. g. Husserl inaugurator methodi Phaenomenologicae fatetur, magnum influxum accepisse. Fatendum vero est, plures sententias v. g. de divisione actuum psychicorum, de actibus evidentibus et caecis (!) de boni maioris determinatione non probari. J. S.

FRANZ BRENTANO. — **Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung.** Mit einem Anhang: *Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre.* Herausgegeben aus seinem Nachlass von ALFRED KASTIL. — Leipzig, Meiner, 1922, in-12°, XIV-149 pag.

Brentano, post suum ab Ecclesia catholica discessum, more Rationalistarum putat elementa essentialia doctrinae Christi maxime quoad vitam moralem retineri posse ac deberi. Expresse negatur SS. Trinitas, agnoscitur vero existentia Dei. In altera sectione oppugnat methodum apologeticam, quam instituit Pascal in opere « Pensées ». De quo hoc iudicium fertur: Numquam maius ingenium prae illo apologiam doctrinae ecclesiasticae scripsit, numquam fundamentum longius a veritate aberat, utpote negans possibilitatem cognitionis circa praeambula fidei. Ex ordine singula argumenta discutiuntur: ex modo introductionis Ecclesiae sine vi armorum, ex sanctitate animae christianae, ex indole miraculosa Scripturae sacrae, ex persona D. N. Iesu Christi, ex dictis et factis Apostolorum, ex Moyse et Prophetis, ex consideratione populi Iudaici, ex perenni duratione Ecclesiae, ex sanctitate eius doctrinae. Fusius tractatur de obligatione credendi, de relatione inter fidem et scientiam. J. S.

KAPLAN HELMUT FAHSEL. — **Die Ueberwindung des Pessimismus.** *Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer.* — Freiburg i. Br., Herder, 1925, in-8°, VII-86 S., Mk. 2.

Il Fahsel confessa il suo passato pessimistico alla scuola di Arturo Schopenhauer; questo ci è garanzia che quando ci parla del si-

stema del suo antico maestro, sa bene ciò che si dice. Ebbe poi la fortuna e la grazia di uscire dalla tetra, desolante caligine, orientandosi verso i radiosi orizzonti della verità cattolica, piena di luce per le menti, che ci capiscono omai più che qualche cosa nell'enigma della natura e della storia: — piena sopratutto di consolazione per il cuore, che non se ne sente più contraddetto nel suo bisogno imperioso di felicità, anzi si vede offerta — purchè la voglia davvero, e faccia quant'è in sè per acquistarla — una felicità senza pari « cui occhio mortale non vide, nè orecchio udì, nè capì mai in alcun umano desiderio »... Ma come mai avvenne questo passaggio, come si maturò questa *conversione*?

In questo suo opuscolo l'Autore risponde appunto a questa domanda: perciò l'intitola: — *La vittoria sul pessimismo*; qui ci traccia le fasi della battaglia da lui ingaggiata e sostenuta contro il mostro, e il trionfo che la sua ragione ne ha riportato.

In altri termini: — l'Autore qui ci espone i pensieri, le riflessioni, da cui egli fu condotto ad abbandonare il pessimismo per volgersi al Cristianesimo: — essi formarono dapprima l'interno suo travaglio; dopo la sua conversione li espose in una Conferenza autobiografica ad un pubblico di amici e conoscenti; più tardi gli diedero, ampliati, rifusi, schematizzati, la materia di questo fascicolo, che, nella sua perspicuità di stile, nella pienezza di concetto, nella briosità del movimento, è destinato a fare molto del bene. E già ne deve aver fatto molto; chè abbiamo in mano l'edizione dal 6° al 10° migliaio: — segno che piacque e che persuase.

Comincia con una breve esposizione della dottrina dello Schopenhauer, mostrando com'egli concepisse il dolore e ne trattasse il problema, come concepisse il processo dell'abnegazione della volontà per via di contemplazione e di ascesi, e quale idea egli si fosse formata delle dottrine ebraico-cristiane sulla mortificazione. Propostesi così le questioni da trattare, passa alla critica del pessimismo schopenhaueriano, prolungandosi in essa assai più, data l'importanza della materia.

E qui riassume la vera teoria del male, conseguenza del peccato di origine, negazione piuttostochè cosa positiva, incapace di entrare nella diretta intenzione di Dio Creatore, da attribuirsi piuttosto alla natura infima delle cose, all'umana libertà, al disordinare delle passioni. Fatta indi una breve confessione del proprio passato pessimistico, rileva come l'annegazione della volontà presume un'affermazione, un bene superiore e un desiderio di esso, che compensi col suo raggiungimento l'asprezza dell'annegazione... bene che non si ritrova nè

nel pessimismo naturale pseudofilosofico, nè nell'ascesi buddistica, ma soltanto nella dottrina cristiana. Questa induce alla mortificazione coll'esempio di Cristo, colla necessità del frenar le passioni corrotte, colla sublimità delle mistiche trasformazioni... sostituendo così al piacere materiale l'intima eletta gioia dello spirito.

E allora si spiega come nel mondo s'incontri un male da fuggire, cui rettamente ci indica quello che si volle chiamare *pessimismo cristiano*: — e insieme un bene da riconoscere nelle creature, come mezzi per raggiungere il nostro fine, e più ancora in Dio e nel suo pieno beatifico possesso, come fine ultimo della nostra attività, per tal modo destinata, non al male, ma al bene — non al pessimo, ma all'ottimo... ciò che in verissimo senso può chiamarsi *ottimismo cristiano*.

Dunque Arturo Schopenhauer non ci ha capito nulla nella dottrina cristiana, quando volle vedervi in ciò che vi si dice della mortificazione come una conferma del suo pessimismo; piuttosto essa sola dà del dolore l'unica spiegazione razionale, pur aprendoci attraverso ad esso le vie della felicità. G. Monetti S. I.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

A. — GENERALIA.

III. Opera ad plures tractatus extensa.

Braun J., Handlexikon der Kath. Dogmatik. Freiburg, Herder. — Cf. P. C. Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 389.

Hervé J. M., Manuale Theol. Dogmaticae: De SS. Eucharistia. De Poenitentia et Indulgentiis. De Extrema Unctione. De Matrimonio. De Novissimis. Paris, Baston. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 185-186.

Lercher L., Institutiones Theologiae Dogm. in usum scholarum. Vol. I. De vera religione. De Ecclesia Christi. De Traditione et Scriptura. Œniponte 1927, Rauch. x, 650 p.

B. — SPECIALIA.

IV. Historia Dogmatum. Theologia in genere.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

Bacic A., Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis. Romae, apud « Angelicum ». — Cf. P. Castagnoli: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 539-540.

Botte B., Jean le Théologien: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 382-388.

Callebaut A., Jean Pecham O. F. M. et l'Augustinisme. Quaracchi 1925, Coll. S. Bonaventura 32 p.

Christopher J. P. S., Aurelii Augustini Hipponiensis Episcopi, « de catechizandis rudibus » liber unus. (Doctoral dissertation). Washington, Cath. Educ. Pr. — Cf. Month 149 (1927) 373-374.

Helm R., Eusebius Werke — Die Chronik des Hieronymus. Leipzig 1926, Hinrichs. 778 p.

Herrmann W., Systematic Theology. New York 1927, Macmillan. 152 p.

Lang A., Die loci theologici des Melchior Cano. München, Kösel-Pustet. — Cf. R. Schultes: Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 107-109.

Lortz J., Tertullian als Apologet. II. Bd. Münster 1927, Aschendorff. XXIV, 399 p.

Post L., Die kath. Wahrheit. Nach der Summa des hl. Thomas von Aquin. I Teil. Gott, Schöpfung, Weltregierung. Münster, Aschendorff. — C. R. Schultes. Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 109-111.

Sartori A., Propedeutica alla storia del dogma. Torino, Marietti. — Cf. A. S.: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 187-189.

S. Thomas, Summa Theol. S. Thomae de novo edita cura et studio Collegii Prov. Tolos. O. P. apud S. Maximinum: I. Pars. Parisiis, Blot. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 393-394.

Valensin A., L'objet propre de la théologie spirituelle: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 161-191.

V. Theologia Fundamentalis.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Dieckmann H., De Ecclesia. Frib. Herder. — Cf. R. Schultes: Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 111-115.

Dorsch A., Inst. Theol. Fund. vol. III. De inspiratione S. Scripturae [2]. Œniponte 1927, Rauch. x, 449 p.

Schultes R., De Ecclesia Catholica. Parisiis, Lethielleux. Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 742-743.

b. Quaestiones particulares.

Anonymus, Canonization and Infallibility: Eccl. Rev. 76 (1927) 208-209.

Brunsmann J., Kirche und Gottesglaube. St. Gabriel, (Wien), Missionsdruckerei. — Cf. P. Castagnoli: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 743-744.

Caspar E., Primatus Petri. Weimar 1927, Böhlaus. vi, 79 p.

Fascher E., Προφήτης. Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung. Giessen 1927, Töpelmann. 228 p.

Hamilton F., The basis of Christian faith. New York 1927, Doran. 335 p.

Leycester King. J., Reason, not sentiment, the foundation of faith: Month 149 (1927) 385-396.

Ropes J. H., The beginnings of Christianity: Part. I. The Acts of the Apostles. London, Macmillan. — Cf. F. C. Burkitt: Journ. Theol. Stud. 28 (1927) 194-199.

VI. De Deo Uno et Trino.

b. Quaestiones particulares.

1. *De Deo Uno.*

Bersani S., De voluntate Dei: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 381-393. 589-599; s. III. a. 4 (1927) 5-16. 229-241.

Dulau P., Les preuves classiques de l'existence de Dieu et la « Critique de la raison pure »: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 432-446.

Friethoff C., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin. Freiburg i. Schw., St. Paulus-Druckerei. — Cf. F. Mitzka: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 441-442.

Gardeil A., La vitalité de la vision divine et les actes surnaturels: Rev. Thom. 9 (1926) 477-489.

Lennerz H., Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg, Herder. — Cf. P. Castagnoli: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 746-747.

Martin R., Pour S. Thomas et les thomistes et contre le R. P. Stufler S. I. Saint Maximin, Ecole de Théol. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 521-523.

Ohm Th., Die Stellung der Heiden zu Natur und Uebernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missions-theoretische Untersuchung. Münster 1926, Aschendorff. xvi, 352 p.

Le Rohellec J., Cognitio nostra analogica de Deo: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 298-319.

Sartori A., La visione beatifica. La dottrina e la controversia nella storia. Torino 1927, Marietti. xii, 178 p.

Stufler J., Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 329-369.

2. *De Deo Trino.*

Slipyj I., De principio spirationis in SS. Trinitate. Leopoli 1926, Sumptibus « Theol. Soc. ». — Cf. V. Cremers: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 72; F. Mitzka: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 441.

id., Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur, si ab eo non procederet. Bohosl. 5 (1927) 2-19.

VII. De Deo Creante et Elevante.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Creatio.*

Bittremieux J., De mensch, Gods evenbeeld en gelijkenis: Ons Geloof 12 (1926) 241-253. 289-303.

Faragó J., De problemate metaphysico novitatis mundi creati. (A teremett világ idöbeli kezdetének metafizikai kirdese). Budapest 1926, Stephaneum.

2. *Angeli.*

Lanzanova G., Il demonio. Brescia, Libreria Queriniana. — Cf. S.: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 526-528.

3. *Homo.*

Barton W. E., My faith in immortality. London 1927, S. Low. 248 p.

4. *Elevatio.*

Petrone R., Atto e potenza nella processione delle creature da Dio secondo l'essere sopranaturale: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 413-431. 600-611.

(Continuabitur). FR. S. MUELLER S. I.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

DOMINICUS M. PALERMO LAZZARINI S. I. curator sponsor.

Romae, 1927 --- Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.



Ius Digestorum, additis Iurium nostri temporis, praesertim Iuris Canonici adnotationibus. E praelectionibus quas in schola textus Iuris Romani habebat Sac. SOSIUS D'ANGELO. Tom. I (p. I). Pars Generalis. — Romae, Marietti, 1927, in-8°, XVI-675 pag. L. 55.

ALFRED FEDER S. I. — **Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus.** — Freiburg i. Br., Herder, 1927, XII-208 S. Mk. 11.

P. TIMOTHEUS SCHAEFER, O. M. CAP. — **De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici.** Compendium. — Münster i. W., Aschendorff, 1927, in-8°, XX-727 pag. Mk. 14.

F. X. JANSEN S. I. — **Baius et le Baianisme.** *Essai théologique.* — Louvain, « Museum Lessianum », 1927, in-8°, XVIII-237 pag. Fr. 25.

DR. MAX KUEENBURG S. I. — **Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften** (Philos. u. Grenzwiss. II, 3). — Innsbruck, Rauch, 1927, in-8°, VII-40 S.

SAC. A. M. MICHELETTI. — **Epitome theologiae pastoralis.** II. *De magisterio pastorali.* Pars I. *De scandalis.* — Taurini, Marietti, 1927, in-12°, IX-494 pag. L. 17.

FRANCISCUS TER HAAR C. SS. R. — **De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum.** — Taurini, Marietti, 1927, in-8°, XVI-449 pag. L. 30.

D. THOMAS AQUINAS O. P. — **Summa theologica in breviorem formam redacta usui seminariorum aptata** auctore Fr. IOANNE LOTTIN O. P. Pars tertia. — Taurini, Marietti, 1927, in-8°, 634 pag. L. 27.

ALOIS VAN HOVE. — **La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique** (Univ. Cath. Louvain. Dissert. ad gradum magistri in fac. theol. Series II. Tom. 19). — Bruges, Beyaert, 1927, in-8°, XXXV-390 pag. Belgas 12.

DOTT. CORRADO GROEBER. — **La Madre.** *Preparazione, valore e fini della maternità nel concetto cristiano.* Trad. e adattamento del Dott. ANTONIO MASINI. — Torino, Soc. Editr. Internaz., 1927, in-12°, VIII-286 pag. L. 12.

ANTONIO COJAZZI. — **I gruppi del Vangelo.** — Torino, Soc. Editr. Internaz., 1927, in-12°, 130 pag. L. 3.

RAIMONDO G. DEL PRETE S. I. — **La Meta dei Forti.** — Torino, Soc. Editr. Internaz., 1927, in-12°, 237 pag. L. 10,60.

DR. WILHELM GOETZMANN. — **Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderte.** — Karlsruhe, Gutsch, 1927, in 8°, VIII-247 pag., geb. Mk. 7,50.

G. VROMANT, C. I. C. M. DE SCHEUT. — **De Bonis Ecclesiae temporalibus** ad usum praesertim missionariorum et religiosorum. — Louvain, « Museum Lessianum », 1927, in-8°, XIV-396 pag. Fr. 35.

P. DIOMEDE SCARAMUZZI O. F. M. — **Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia** con una Introduzione su *La vera fisionomia dello Scotismo.* — Roma, Coll. S. Antonio, 1927, in-8°, XXVII-322 pag. L. 18.

J. PÉRINELLE O. P. — **L'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin** (Bibl. Thomiste X). — Le Saulchoir (Kain), Rev. Sc. phil. et théol., 1927, in-8°, 152 pag. Fr. 17.50.

FR. XAV. KORTLEITNER O. PRAEM. — **Formae cultus mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae.** Nova edit. — Tongerloo, typ. abbatiae, 1927, in-8°, VI-232 pag. Belgas 6.

Anno VIII. Mense Decembri 1927 Vol. VIII - Fasc. 4.

"Gregorianum,,

Commentarii de re theologica et philosophica

INDEX.

Articuli.

Notae et disceptationes.

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

Chronica.



ROMAE
IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
Via del Seminario, 120

MONITA

" Gregorianum „ etiam anno proximo 1928, quater in anno tertio quoque mense, ocius vel serius pro opportunitate prodibit, paginarum numero ita semper compactum ut integrum volumen non minus sexcentis constet paginis.

Pretium subnotationis pro anno 1928 erit:

Pro Italia **lib. 28** — extra Italiam **lib. 35**

Singuli numeri seorsim veneunt:

in Italia **lib. 8** — extra Italiam **lib. 10.**

Omnibus enixe commendatur ut quamprimum renovationi subnotationis consulant.

Subnotatio *tutior expeditiorque* fit *recto tramite* apud « Gregorianum » — via del Seminario, 120, Roma (119) — et quidem a degentibus extra Italiam per mensae nummariae syngrapham *(chèque)* et a degentibus in Italia per publici cursus mandatum *(vaglia postale)*.

Primus fasciculus anni 1928 ad omnes mittetur, qui inter subnotatores anni 1927 adnumerabantur, nec contrarium significarunt. Si quis vero subnotationem renovaturus non sit, idem mature significet, vel, sin minus eumdem fasciculum primum anni 1928 respuat; secus inter subnotatores connumerabitur.

Qui autem pretium anni 1927 nondum solvit, quam citissime et illud mittere curet.

Commentarii edendi sequentes referent articulos:

M. DE LA TAILLE. — **Examen d'un livre récent sur la messe.**

P. HOENEN. — **Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam.** II. *De theoria moleculari.*

— **De indole metaphysica mechanicismi.**

H. LENNERZ. — **De historia principii: " Qui ordinate vult, prius vult finem quam media „.**

J. BOVER. — **Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Iohannis Gerson.**

E. HOCEDEZ. — **Le premier Quodlibet de Henri de Gand.**

E. ELTER. — **De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris.**

L. BUCHOWSKI. — **La Réincarnation selon les Pères de l'Eglise.**



Les Juifs avaient-ils des dogmes?

Summarium. — Auctores moderniores haud pauci, rationalistae, protestantes, immo et iudaei, contendunt religionem israeliticam et iudaicam multas quidem habuisse leges quibus res *agendae* praecipiebantur, at nulla veri nominis dogmata quibus veritates *credendae* divinitus imponebantur. Ad talem negationem plures devenerunt eo quod vix ac ne vix quidem interventum Dei supernaturalem admittunt; alii putant nulla posse haberi dogmata in societate religiosa in qua deest auctoritas doctrinalis quaedam suprema cuius sit controversias dirimere ac veritates credendas definire; alii aliter conceptum dogmatis pervertunt.

Contra hos statuitur religionem israeliticam ac iudaicam suis asseclis vera imposuisse dogmata.

In praesenti materia, *dogma* intelligitur veritas religiosa a Deo revelata atque ut talis fidei communitatis authentice proposita, adeo ut nullus eam reiicere queat quin evadat haereticus et ex illa societate religiosa, saltem de iure, excludatur.

Porro, nemini rem oculo sereno consideranti dubium esse potest dogmata sic intellecta in religione israelitica et iudaica adfuisse, et imprimis dogma unius Dei, universorum creatoris, revelatoris, et populi sui liberatoris, necnon dogma Dei remuneratoris. Hoc ultimum a Sadducaeis quidem negabatur; at in hac re ipsi ceteris Iudaeis omnibus opponebantur et tandem, post excidium anni 70, a communitate iudaica exclusi sunt. Omnibus etiam manifestum est Synagogam et Ecclesiam non eamdem habuisse fidem atque diversas iniisse vias, eo quod in doctrinis quae ut dogmaticae habebantur non conveniebant. Sed hinc factum est ut Iudaei qui revelationem christianam reiecerunt etiam circa illa dogmata titubarent quae olim sancte tenuerant iamque ea nonnisi in Ecclesia catholica, veritatis revelatae custode fideli, invenire possint.

L'homme moderne, qui considère la liberté absolue de penser comme une conquête de la Réforme ou de la Révolution, est instinctivement hostile à toute conception qui tendrait à restreindre cette indépendance intellectuelle dont il se glorifie. Il est même enclin à transporter ses préjugés en des temps et en des milieux totalement différents des nôtres.

Cette inconsciente application au passé d'un état d'esprit moderne peut seule faire comprendre comment certains auteurs, juifs,

protestants ou rationalistes, soient arrivés à déclarer que ni les Hébreux du temps de Moïse et des Prophètes, ni les Juifs du temps de Jésus-Christ, n'ont jamais eu de « *dogmes* ».

Moïse Mendelssohn écrivait vers la fin du XVIII[e] siècle: « Parmi toutes les prescriptions et ordonnances de la loi mosaïque, il n'est pas une seule qui soit ainsi formulée: 'tu dois croire' ou 'tu ne dois pas croire'; mais toutes se présentent de la manière suivante: 'tu dois faire', 'tu ne dois pas faire'. On ne commande pas à la foi, car celle-ci n'accepte d'autres ordres que ceux qui lui arrivent par voie de conviction... Maimonide fut le premier qui eut l'idée de ramener la religion de ses pères à un certain nombre de concepts fondamentaux, afin que la religion, comme toute science, eût ses principes premiers dont le reste fût déduit. C'est à cette idée purement fortuite que les treize articles du catéchisme juif doivent leur origine »... Le judaïsme ignore donc le « dogme » au sens aujourd'hui reçu de ce mot: il est une législation révélée, non une théologie ou une philosophie révélée. La loi mosaïque commande à la volonté et discipline la conduite, elle ne contraint pas la pensée ou le sentiment, à qui elle ne demande que de comprendre ce qui est prescrit à la volonté (*Jérusalem*, Berlin, 1787, pag. 120 ss.).

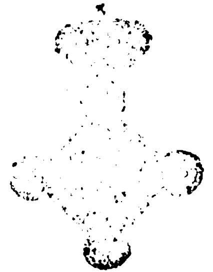
Cette manière de voir est partagée par des Juifs de plus en plus nombreux; au dire de I. Scheftelowitz, elle le serait aujourd'hui par la grande majorité des Juifs occidentaux [1]. Certains voudraient même voir dans cette liberté intellectuelle laissée aux Juifs une marque de supériorité du judaïsme sur le christianisme.

Cependant, d'autres Juifs reconnaissent qu'à ce compte le judaïsme risque de n'être plus qu'une façon de protestantisme libéral, « adogmatique », et partant sans morale impérative. Aussi, différents essais de sauvetage sont-ils tentés. « Celui qui refuse, écrit Scheftelowitz, de considérer comme des dogmes les doctrines qui viennent d'être traitées, parce que le judaïsme, depuis des siècles, manque de chefs ayant l'autorité et les moyens nécessaires pour s'imposer aux récalcitrants, celui-là devrait également arriver

[1] I. SCHEFTELOWITZ, *Ist das überlieferte Judentum eine Religion ohne Dogmen?* « Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums », 1926 (pag. 65-75), pag. 66.

à la conclusion qu'en somme il n'y a plus pour les Juifs de loi religieuse obligatoire, et donc que le judaïsme en tant que religion ne peut plus offrir à l'homme d'appui ferme... Quelque attitude qu'adopte à l'égard des dogmes le rabbin ou le professeur d'instruction religieuse, il est de son devoir de donner à la communauté et à la jeunesse une présentation véridique de la religion et de ne pas passer les vieux dogmes sous silence. Il a la liberté de les soumettre à la critique » [1]. — Mais quand la « critique » aura passé sur ces « vieux dogmes », qu'en restera-t-il?

M. Julien Weill approuve dans l'ensemble la manière de voir de Mendelssohn: elle « est plausible en gros »; mais il ne faut pas forcer « la portée des remarques quelque peu paradoxales du fin Socrate juif de Berlin... Il a surtout voulu marquer combien il est étranger à l'esprit du judaïsme d'enfermer en formules rigides, immobiles, et qui portent nécessairement la marque d'une époque, la foi vivante, pratique, de la religion de la Tora ». Il faut donc se garder de tirer de ses paroles « des déductions erronées » et admettre que, « dans le judaïsme, la croyance dogmatique... joue un rôle de première importance », quoique par « dogmes » il faille entendre « plutôt les préceptes que les principes abstraits, les statuts que les articles de foi » [2].



Etant données, d'un côté ces négations, de l'autre cette confusion des idées, il ne sera peut-être pas sans utilité d'examiner la question de plus près.

I. Qu'est-ce qu'un dogme?

Si l'on ne veut pas qu'une discussion soit condamnée à la stérilité la plus absolue, il faut évidemment s'entendre sur la définition du terme en litige.

Or, la notion exacte de « dogme » semble échapper aux Juifs d'aujourd'hui.

Dans le *Petit Catéchisme Israélite*, publié par M. Isaac Bloch, Grand Rabbin de Nancy, on lit page 8 s.: « *En quoi consiste une*

[1] *Loc. cit.*, pag. 75.

[2] JULIEN WEILL, *La Foi d'Israël. Essai sur la doctrine du Judaïsme.* Paris, 1926, pag. 42-45.

religion? — Une religion consiste en *dogmes* et en *pratiques.* — *Qu'appelle-t-on dogmes?* — On appelle dogmes les croyances sur lesquelles une religion est fondée... — *Pourquoi la Loi de Dieu prescrit-elle tant de pratiques et si peu de dogmes?* — Parce que le Judaïsme est essentiellement une religion d'action et non de théorie. — *Qu'est-ce que la foi?* — La foi est une faculté de l'âme qui nous porte à croire à Dieu et à son gouvernement providentiel ».

Il est facile de voir combien ces définitions cachent d'équivoques et d'erreurs. Comment parler de dogmes et de foi, sans faire mention expresse de la révélation divine?

Scheftelowitz déclare à son tour: « Les dogmes sont des doctrines religieuses (*Glaubenslehren*) de la reconnaissance desquelles dépend l'orthodoxie ». — Cela pourrait s'entendre, à la condition qu'on admette à la base de ces doctrines la révélation divine. Malheureusement l'auteur ajoute tout aussitôt que les dogmes ne surgissent dans une religion que lorsque des discussions s'élèvent sur l'interprétation de vieilles conceptions religieuses: en présence de ces attaques, « la majorité des chefs de cette religion, qui constituent l'autorité, présentent ces conceptions comme des doctrines de foi intangibles et les revêtent à l'ordinaire de formules fixes... C'est ainsi que le Concile de Nicée, où plus de 300 évêques étaient présents, a formulé le dogme chrétien de la consubstantialité du Fils avec le Père » [1].

L'auteur semble délibérément laisser hors de considération un élément essentiel du dogme: son origine divine, qui seule peut lui conférer un caractère intangible. D'autre part, il met au premier plan un facteur humain et plutôt occasionnel: la définition solennelle de la doctrine par les autorités religieuses, en face des attaques dont elle est l'objet. Cet élément n'est point indispensable; car il y avait des dogmes dans l'Eglise avant le premier Concile œcuménique.

Comment faut-il donc entendre le dogme?

Le dogme, tel qu'il se présente dans toute cette discussion, nous semble pouvoir être défini: *une vérité religieuse révelée par*

[1] *Loc. cit.*, pag. 66 s.

Dieu et authentiquement proposée comme telle à la foi de la communauté, si bien que le refus de l'admettre constitue la faute d'hérésie et entraîne normalement la séparation d'avec la communauté.

Il est clair que cette définition ajoute d'importantes précisions au sens premier du mot qui, à l'origine, voulait dire « opinion » (ce que l'on juge *vrai*) ou « décision », « décret », « arrêt » (ce que l'on juge *bon*; — δοκεῖν a les deux sens). Le dogme, tel que nous l'entendons ici, n'est ni une « opinion » au sens philosophique du mot, ni un « décret » quelconque. Il suppose nécessairement une origine divine et se présente, par le fait, avec un caractère de certitude absolue; car Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper dans les vérités qu'il nous enseigne. — Quoiqu'on puisse parler aussi de dogmes *pratiques*, c'est-à-dire de prescriptions imposées par Dieu, il faut cependant reconnaître que, généralement, le dogme s'entend d'une *vérité à croire* plutôt que d'un commandement à exécuter.

Mais surtout, pour être dogme, il ne suffit pas que la vérité en question soit révélée par Dieu; il faut encore qu'elle soit connue comme telle avec certitude par la communauté. Il est donc nécessaire que la notification en soit faite d'une manière qui ne laisse place à aucun doute raisonnable; en d'autres termes, elle doit être proposée par quelqu'un qui est qualifié à cet effet. Le dogme s'impose à l'adhésion des intelligences au nom de l'autorité divine; le mandataire chargé par Dieu de transmettre aux hommes un enseignement nouveau doit donc être tel qu'il ne puisse y avoir aucun doute sérieux sur l'origine divine de sa doctrine.

Le dogme s'adresse à la collectivité. On n'appelle pas *dogme* une révélation destinée par Dieu à un seul homme, révélation à laquelle ne peut répondre qu'une foi *privée*. Le dogme est imposé à la société et exige la foi qu'on peut appeler, au sens étymologique du mot, *catholique*.

Il faut donc qu'un agent humain serve d'intermédiaire, car Dieu n'a pas coutume de parler directement à des collectivités.

Il n'est pas indispensable que cet agent soit revêtu du caractère de l'infaillibilité: il suffit qu'il soit accrédité pour parler au nom de Dieu, car si on croit à l'enseignement qu'il transmet,

ce n'est pas parce qu'il jouit d'un privilège personnel d'infaillibilité, mais parce que, dans le cas présent, cet enseignement vient avec certitude de Dieu. Encore moins est-il requis, pour que des dogmes existent dans une société, qu'il y ait « une autorité ecclésiastique centrale »[1] permanente, chargée d'expliquer les dogmes et de les défendre contre les attaques. Il suffit que la doctrine soit présentée ou imposée, au nom de Dieu, par une autorité qui offre des titres valables à cet effet. Moïse et les prophètes, dont la mission divine était authentiquée par des preuves certaines, avaient qualité pour imposer des doctrines ou des préceptes au nom de Dieu, en un mot, pour promulguer des dogmes. Et ces dogmes restaient imposés à toutes les générations suivantes, dès lors que ces vérités, ainsi que les preuves de leur caractère divin et obligatoire, continuaient à être authentiquement proposées en Israël.

Une excellente preuve de l'existence de dogmes dans une société, c'est la possibilité qu'il y ait des hérétiques, c'est-à-dire des hommes qui, refusant d'admettre une doctrine reconnue comme révélée par toute cette société, s'en séparent eux-mêmes, lors même qu'il n'y aurait pas d'autorité qualifiée pour prononcer la peine de l'exclusion. Le lien social d'un groupement religieux sont les croyances, du moins les croyances essentielles, base de toutes les autres; et quand il s'agit d'une religion révélée, ces croyances fondamentales sont les dogmes. En abandonnant une de ces croyances, on rompt le lien, on se sépare de la société, on est hérétique. S'il y a un pouvoir de juridiction, il peut constater cette incompatibilité et prononcer l'exclusion. — Par contre, dans une société religieuse où il n'y a pas de croyances obligatoires, il ne peut pas y avoir d'hérétiques. Mais il faut ajouter que les doctrines religieuses n'y constituent plus un lien social nécessaire.

La question est donc de savoir si la religion mosaïque imposait à tous ses fidèles l'adhésion à des vérités révélées qu'ils ne pouvaient nier sans cesser d'appartenir à la religion d'Israël.

[1] Julien Weill, *op. cit.*, pag. 56.

II. Y avait-il des dogmes ainsi entendus dans le peuple juif?

La réponse ne saurait être douteuse.

1° *Le dogme d'un Dieu unique, créateur du monde, révélateur, libérateur d'Israël.*

Les premiers commandements inscrits sur les tables de l'alliance conclue au Sinaï avec Israël[1] établissaient le dogme fondamental qui devait distinguer et séparer la religion d'Israël de toutes les autres: l'existence d'un Dieu unique, Jahvé, seul digne d'être adoré et glorifié, libérateur de son peuple, législateur auquel on a l'obligation d'obéir et qu'on doit honorer spécialement au jour du sabbat, parce qu'il a créé toutes choses en six jours et s'est reposé le septième. Ce dogme — ou plutôt cet ensemble de dogmes — était la base de toute la religion israélite, la raison d'être de ses pratiques rituelles, le fondement de toutes ses prescriptions légales, en particulier de la circoncision qui était le signe extérieur de la consécration des enfants d'Israël à Jahvé[2].

La foi en ces dogmes est chantée dans tous les Psaumes, inculquée dans tous les Prophètes. Elle est l'âme de tout le culte liturgique du Temple, elle imprègne la vie entière du pieux Israélite: la circoncision dont il porte la trace, les prières qu'il récite, le sabbat et les fêtes religieuses qu'il célèbre, les sacrifices qu'il offre, les purifications légales auxquelles il s'astreint, les jeûnes et l'abstention de certains aliments qu'il observe, tout lui rappelle, depuis le berceau jusqu'à la tombe, les dogmes qui sont le fondement de toute la religion israélite et en dehors desquels un Israélite ne peut se concevoir.

Certaines cérémonies lui imposent l'obligation de faire une profession de foi explicite. Quand le paysan israélite offre à Dieu les prémices de ses récoltes, il est obligé de déclarer qu'il adore Jahvé, le Dieu de ses pères, qui a délivré Israël de la servitude égyp-

[1] *Ex.*, 20, 1-17; *Deut.*, 5, 1-21.

[2] *Ex.*, 12, 44-48; *Lév.*, 12, 2 s.; cfr. *Gen.*, 17, 10-14.

tienne (*Deut.*, 26, 1-11). Et lorsqu'il paie la dîme de ses produits, il doit confesser qu'il a « obéi à la voix de Jahvé », son Dieu, et qu'il a agi selon toutes ses prescriptions (*Deut.*, 26, 12-15). Ainsi le paysan, si facilement entraîné au culte des divinités cananéennes, est tenu, dans certaines circonstances solennelles, à émettre une véritable profession de foi.

C'est que l'idolâtrie n'est pas un péché ordinaire: elle est le crime le plus exécrable, le crime d'hérésie et d'apostasie, qui entraîne l'exclusion de la communauté israélite. Si un homme ou une femme sont juridiquement convaincus d'idolâtrie, ils doivent subir la lapidation (*Deut.*, 17, 2-7). Celui qui offre des sacrifices à de faux dieux, est « voué à l'anathème » (*Ex.*, 22, 20). Celui qui pousse les autres à l'idolâtrie, doit être dénoncé et exterminé, fût-il le parent le plus proche (*Deut.*, 13, 1-11). Le peuple lui-même est menacé d'extermination et de dispersion parmi les Gentils, s'il abandonne le culte exclusif de Jahvé [1]. Pour éviter la contagion de l'idolâtrie, les Cananéens doivent être extirpés [2], les idoles détruites, leurs sanctuaires renversés de fond en comble, de telle sorte que le nom même des idoles soit effacé [3].

C'est le dogme monothéiste qui assura la survivance d'Israël après les catastrophes de 721 et de 586, durant l'exil. C'est lui qui provoqua le retour en Palestine et la restauration religieuse, suivie de la restauration politique. La grande épopée macchabéenne s'est déroulée sous son inspiration, car elle fut la réaction de la partie religieusement saine contre les apostats qui, traîtres à la foi de leurs pères, pactisèrent avec les idées et les mœurs grecques, réaction aussi contre le gouvernement des Séleucides qui, pour assurer la sujétion du peuple juif, ne voyait pas de meilleur moyen que de lui enlever ce qui faisait sa cohésion: sa foi traditionnelle.

Les Juifs de la Diaspora ont même conscience d'avoir une mission providentielle à remplir: « Célébrez le Seigneur, enfants d'Israël..., car il vous a dispersés parmi les nations qui l'ignorent afin que vous racontiez ses hauts faits et que vous leur

[1] *Deut.*, 6, 14 s.; 8, 19; 11, 6 s.; 28, 15-68; 30, 17 s; 31, 16 ss.
[2] *Deut.*, 20, 16-18.
[3] *Ex.*, 23, 24; 34, 13; *Num.*, 33, 52; *Deut.*, 7, 5; 12, 2 s., etc.

fassiez connaître qu'il n'y a point d'autre Dieu tout-puissant que lui » (*Tob.*, 13, 3 s.). Ils sentent le devoir de se faire les hérauts et les apologistes de la foi monothéiste [1]; ils s'efforcent de montrer l'absurdité de l'idolâtrie [2] qui n'est, au fond, que le culte des démons [3]. Aussi, « malheur à ceux... dont l'âme s'attache aux idoles, car il n'y aura pas de repos pour eux » [4]. — Un Gentil ne peut devenir membre du peuple d'Israël que par la foi en Dieu (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) et par la circoncision [5].

Dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, ces croyances fondamentales des Juifs se condensent en une formule liturgique, le *Schema*, véritable profession de foi, que tous les Juifs, à l'exception des femmes, des enfants et des esclaves, doivent réciter deux fois par jour, le matin et le soir. Elle se compose de trois passages de la Loi, qui proclament Jahvé seul Dieu d'Israël, rappellent les promesses divines attachées à la fidèle observation des commandements, et inculquent l'obligation de porter les *tsitsith* [6]. Elle débute par ces mots: « Ecoute, Israël: Jahvé, notre Dieu, est seul Jahvé. Tu aimeras Jahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Deut.*, 6, 4-6).

2° *Le dogme du Dieu rémunérateur.*

Nous ne pouvons songer à faire ici l'historique de la doctrine de la rétribution dans l'A. T. et dans le judaïsme. Nous nous bornons à constater qu'il existe en Israël une croyance ferme et générale, basée sur la révélation, à l'immortalité de l'âme et à des interventions de la justice divine dans l'au delà. Sans aucun doute,

[1] *Sibylle,* fragm. I, 7. 15. 32; liv. III, 582-594; Ps. ARISTÉE, 132. 139; les écrits d'ALEXANDRE POLYHISTOR, d'ARISTOBULE, du Ps. HÉCATÉE, etc.; surtout PHILON D'ALEXANDRIE.

[2] *Sap.*, 13-15; *Sib.*, III, 273-279. 586-590; *Hénoch,* 46, 7; 91, 9; 99, 7-9. 14; 104, 9; *Jub.*, 22, 18; *Apoc. Abr.*, 1-8; *Hénoch* slave, 34, 1 s., *III Mach.*, 6, 10-15; PHILON, *de ebriet.*, 109 s.; *M.*, I 374; *de decal.*, 6-9. 52-72; *M.*, II 181. 189-192, etc.

[3] *Septante, Ps.* 95 (96), 5; *Ps.* 105 (106), 37; *Bar.*, 4, 7; *Hén.*, 19, 1; 99, 7; *Jub.*, 1, 11; 22, 17; *Sib.*, III, 548; fragm. I, 22; *Test. Nepht.*, 3, 3.

[4] *Hén.*, 99, 14.

[5] *Judith,* 14, 10 (Vulg. 14, 6).

[6] *Deut.*, 6, 4-9; 11, 13-21; *Num.*, 15, 37-41.

les indications que nous présentent certaines parties de l'A.T. sont loin d'avoir la précision de l'enseignement néo-testamentaire. Mais d'autre part, rien ne permet d'affirmer, comme le font certains auteurs, même catholiques, que la pensée des biens éternels ait été étrangère aux patriarches et aux prophètes [1]. Des allusions discrètes, des textes plus explicites, certaines coutumes montrent que les Israélites ne renfermaient pas leurs espérances dans les limites de la vie d'ici-bas.

Nous avons du reste au sujet des patriarches la déclaration catégorique de l'Epître aux Hébreux 11, 9 s. 13-16. Le texte inspiré donne en même temps la raison profonde de cette affirmation qui repose sur une exigence inéluctable: « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu; car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur de ceux qui le cherchent » (11, 6). La foi en Dieu Révélateur et Bien suprême de l'homme est indispensable à quiconque veut entrer dans l'amitié de Dieu; elle n'existe que si elle est « la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit point » (*Hebr.*, 11, 1). Et cette foi, la refusera-t-on à Abraham, le père des croyants, aux autres patriarches, aux prophètes qui furent les hérauts des promesses divines, aux pieux Israélites qui attendaient de Jahvé leur salut?

A l'époque de Jésus-Christ, tous les Juifs, à peu d'exceptions près, croyaient aux destinées immortelles de l'âme humaine et aux sanctions de la vie future. Les derniers livres canoniques, les apocryphes du temps (Hénoch éthiopien, les Jubilés, les Psaumes de Salomon, la Sibylle, les Testaments des Douze Patriarches, Hénoch slave, le IVe livre des Macchabées, le IVe livre d'Esdras, l'Apocalypse syriaque de Baruch), Philon d'Alexandrie et l'historien

[1] L. Dennefeld, *Le « signe » dans la prophétie d'Emmanuel*, « Revue des Sciences Religieuses », janv. 1927, pag. 74 écrit: « Outre cette psychologie *des prophètes* il faut faire entrer en ligne de compte le rôle même dont jouissait chez eux le messianisme: *La pensée des biens éternels leur étant encore étrangère, toutes leurs espérances se concentraient sur l'établissement du royaume messianique sur cette terre* ». — C'est nous qui soulignons. — L'auteur énonce cet étrange principe à propos de la prophétie de l'Emmanuel dans Isaïe.

Josèphe[1] témoignent éloquemment de l'extension et de la fermeté de cette croyance. Le christianisme la reçut de la Synagogue comme un dogme révélé et la considéra toujours comme tel. Notre-Seigneur la suppose dans tout son enseignement, et S. Paul en fait le fondement indispensable de la foi chrétienne (cfr. I *Cor.*, 15, 12-58).

Il y avait cependant des Juifs qui ne l'admettaient pas. L'auteur du livre de la Sagesse expose les maximes de ces « impies » (1, 16): « Notre vie est le passage d'une ombre; sa fin est sans retour; le sceau est apposé et nul ne revient. Venez donc, jouissons des biens présents ». Et le Sage ajoute: « Ils n'espèrent pas de rémunération pour la justice, et ils ne jugent pas qu'il existe une glorieuse récompense pour les âmes saintes ». Mais ils sont aveuglés par leur malice, « car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité » (2, 1-25).

Les « impies » dont parle l'auteur sont en première ligne les Juifs apostats qui ont passé à l'hellénisme dont ils ont accepté les doctrines et les mœurs. Nous les connaissons aussi par les livres des Macchabées et par les apocryphes de l'époque. Voici le langage que tiennent les « pécheurs » d'après le livre d'Hénoch: « Comme nous sommes morts, les justes sont morts, et quel profit ont-ils retiré de leurs œuvres? Voici que comme nous ils sont morts dans la tristesse et dans les ténèbres, et qu'ont-ils de plus que nous? Désormais nous sommes égaux. Et qu'emporteront-ils et que verront-ils dans l'éternité? Car voici qu'ils sont morts, eux aussi, et désormais ils ne verront plus jamais la lumière »[2]. A ces négations audacieuses, l'auteur oppose, comme le Sage, la profession de foi la plus explicite en l'immortalité de l'âme et dans les récompenses ou les châtiments d'outre-tombe. Pour lui, la foi dans

[1] Josèphe met sur les lèvres d'Eléazar cette déclaration que la doctrine de l'immortalité de l'âme est chez les Juifs une tradition antique, enseignée dès les premières pages des Saints Livres, confirmée par les œuvres et les paroles de leurs ancêtres (*Bell. Jud.*, 7, 8, 7).

[2] *Hén.*, 102, 6-8. — Sur ces Juifs renégats, cfr. J. B. Frey, art. *Apocryphes de l'Ancien Testament,* Supplément du Dictionnaire de la Bible, I, col. 362-364. 366-368. 371-374. 386. 400.

les sanctions de l'au delà est la note caractéristique qui distingue les « pieux » des « impies »[1].

Au temps de Jésus-Christ, ces croyances étaient surtout niées par les Sadducéens: « Les Sadducéens, disent les Actes, enseignent qu'il n'y a point de résurrection, ni d'ange ou d'esprit, tandis que les Pharisiens affirment l'un et l'autre »[2]. En refusant d'admettre la résurrection des corps, ils niaient aussi l'immortalité de l'âme et, par le fait, les sanctions de la vie future[3].

Mais ici se pose une question de portée plus générale à laquelle il importe de répondre. — Comment expliquer que ces doctrines, manifestement hétérodoxes, puisqu'elles étaient en désaccord avec la croyance générale des Juifs, aient pu cependant avoir pour partisans l'aristocratie sacerdotale, ceux qui étaient les maîtres du Temple et se trouvaient à la tête du Sanhédrin, la suprême autorité religieuse des Juifs?

Sans aucun doute, c'est à l'absence d'autorité investie du pouvoir de rendre, *en matière de doctrine,* des décisions obligatoires pour tous, qu'est due une situation si paradoxale.

Aucun Juif n'hésitait à reconnaître l'autorité doctrinale de Moïse et de la Thora qui était son œuvre. Celle-ci était regardée par tous comme étant la parole de Dieu et comme faisant loi en tout Israël; elle avait ainsi un rôle permanent dans la conservation de la foi. D'autres livres inspirés, « les Prophètes et les Hagiographes » étaient venus s'ajouter à la Thora au cours des siècles[4] et en général leur autorité divine n'était pas contestée. Si certains prophètes avaient rencontré de grandes oppositions de leur vivant, il semble bien que leur enseignement fut accepté après leur mort;

[1] *Hén.*, 103-104.

[2] *Act.*, 23, 8; cfr. *Mt.*, 22, 23; *Mc.*, 12, 18; Josèphe, *Antiquit.*, 18, 1, 4; *Bell. Jud.*, 2, 8, 14.

[3] R. Leszynsky, *Die Sadduzäer,* Berlin, 1912, pag. 18, essaie bien de distinguer entre l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps et de n'attribuer aux Sadducéens que la négation de la seconde. Mais les textes cités, et spécialement la manière d'argumenter de Jésus contre les Sadducéens, *Mt.*, 22, 23, ainsi que les textes rabbiniques qui seront indiqués plus loin, ne permettent pas cette disjonction.

[4] Cfr. J.-B. Frey, *La Révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ,* « Revue Biblique », 1916 (472-510), pag. 486-493.

d'après l'historien Josèphe, les Juifs considéraient comme divins les vingt-deux livres protocanoniques de l'A. T. (*contra Ap.*, 1, 8)[1].

Mais depuis la disparition du dernier des prophètes inspirés, il n'y avait plus en Israël d'autorité qui pût parler au nom de Dieu, ou du moins défendre et expliquer, au nom de Dieu, la lettre des écrits canoniques. Différents textes nous montrent avec quelle impatience on attendait le prophète qui enseignerait, de la part de Dieu, les choses sur lesquelles on était alors dans le doute (*Dan.*, 3, 38; *Ps.*, 74, 9; 1 *Mach.*, 14, 41; cfr. 4, 46; *Jo.*, 4, 25).

Il existait bien chez les Juifs un droit d'excommunication et Esdras avait menacé d'en faire usage contre ceux qui ne voulaient pas renvoyer leurs femmes idolâtres ni se conformer à la discipline de la religion de Jahvé (I *Esdr.*, 10, 8; cfr. II *Esdr.*, 13, 28). Le Sanhédrin y avait parfois recours (*Lc.*, 6, 22; *Jo.*, 9, 22; 12, 42; 16, 2), et Notre-Seigneur lui-même y fait allusion quand il confère à Pierre et aux autres Apôtres le pouvoir d'exclure de l'Eglise (*Mt.*, 16, 19; 18, 17 s.)[2].

Les Apôtres exerçaient ce droit (I *Cor.*, 5, 2. 5) et certaines de leurs expressions sont, sans aucun doute, dérivées de l'usage juif de l'excommunication, comme *anathème* (חֵרֶם), *anathématiser* (*Rom.*, 9, 3; I *Cor.*, 12, 3; 16, 22; *Gal.*, 1, 8-9; *Mc.*, 14, 71; *Act.*, 23, 12. 14).

[1] Origène, Ps.-Tertullien, les Philosophoumena, S. Jérôme affirment que les Sadducéens rejetaient les livres prophétiques. Voir les textes dans SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., Leipzig, t. II, pag. 480 s., qui ne croit pas qu'il puisse s'agir d'un véritable rejet. — R. LESZYNSKY, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, pag. 23 s. et 80 déclare aussi que les Sadducéens reconnaissaient uniquement la Thora; mais pag. 89 s. note, il avoue cependant qu'ils ont sans doute attribué également une certaine autorité aux prophètes et aux hagiographes, puisque dans des discussions entre Sadducéens et Pharisiens, on voit ceux-ci s'appuyer sur des textes tirés de ces livres, sans que les Sadducéens protestent contre ce fait (*Sanh.*, 90 b).

[2] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, das Evang. nach Matthäus*, München, 1922. pag. 738 s., 792 s. — Sur l'excommunication chez les Juifs, cfr. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, vol. II, 4e éd., Leipzig, 1907, pag. 507-509; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, t. II, pag. 159-161.

L'excommunication semble être réservée, du moins à cette époque, aux fautes morales ou disciplinaires plutôt qu'aux erreurs doctrinales. Cependant, on ne peut se mettre en opposition avec le dogme fondamental du judaïsme — ou avec l'interprétation que les Juifs en donnent — sans être exclu de la communauté: l'idolâtre et l'athée ne peuvent continuer à faire partie du peuple juif. Il en est de même de celui qui usurperait indûment les prérogatives de la divinité; car ce serait encore là une manière de porter atteinte au dogme monothéiste. Quand Jésus s'attribue le pouvoir de remettre les péchés, ou lorsque, devant le Sanhédrin, il se déclare Fils de Dieu, il est traité de blasphémateur (*Mc.*, 2, 7; *Mt.*, 26, 65), et les Juifs se disposent à le lapider lorsqu'ils l'entendent se proclamer un avec le Père (*Jo.*, 10, 30 s.); s'il est livré à la mort, c'est pour s'être « fait Fils de Dieu » (*Jo.*, 19, 7).

Il y avait donc des erreurs doctrinales que tous, même les Sadducéens, reconnaissaient comme incompatibles avec la qualité de Juif. Le péché d'infidélité et le péché d'hérésie étaient possibles: c'est donc qu'il y avait des dogmes.

La religion israélite ne pouvait se conserver qu'à la condition d'exclure ce qui en était la négation, et de tout temps on s'était conformé à cette nécessité vitale. Impossible d'être à la fois serviteur de Baal et de Jahvé, « Samaritain » et Juif, « ami des Grecs » (au sens déterminé par les livres des Macchabées) et enfant d'Israël!

Par leur attitude à l'égard du christianisme, les Juifs montrèrent également qu'ils jugeaient certaines doctrines et certaines pratiques inconciliables avec leur religion. Les chrétiens professaient un nouveau dogme, le dogme de Jésus, Messie et Fils de Dieu, Rédempteur et unique Médiateur des hommes, Fondateur de l'Eglise, Juge des vivants et des morts; en morale, ils délaissaient les observances mosaïques; ils avaient un culte distinct de celui du Temple, ils obéissaient à une autorité religieuse différente, leur religion brisait les barrières du nationalisme juif et prétendait à l'universalisme: autant de points qui devaient nécessairement entraîner la séparation du christianisme et du judaïsme.

D'ailleurs le jour vint où les Sadducéens, qui n'appartenaient plus depuis longtemps à l'âme du judaïsme, furent pareillement retranchés de son corps.

Après la destruction de Jérusalem se constitua à Jamnia la « cour de justice », sorte de tribunal suprême des Juifs pour les questions religieuses. Différents points de doctrine, jusqu'alors plus ou moins pendants, furent définitivement réglés. Non seulement à partir de ce moment le judaïsme eut son canon de Saints Livres nettement délimité, mais l'attente du Messie, la réédification du Temple et de la Ville sainte, le retour des exilés, devinrent des croyances caractéristiques de la religion juive et pénétrèrent dans bon nombre de prières liturgiques.

Mais en même temps, la foi dans les rétributions du monde futur, dans l'immortalité de l'âme et dans la résurrection des corps, apparaît comme universellement obligatoire, et désormais le terme de « Sadducéens » devient une expression courante pour désigner les « hérétiques »[1]. Le *Schemoné-Esré,* que tous les Juifs, même les femmes, les enfants et les esclaves, devaient réciter trois fois par jour, débute par une prière au Dieu « qui vivifie les morts ». Les formules liturgiques elles-même se modifièrent pour mettre davantage l'accent sur ces croyances: « A l'époque où le Temple existait encore, dit la Mischna, on terminait les bénédictions en disant: *dans les siècles* (עַד הָעוֹלָם). Mais lorsque les Sadducéens (al. les *Minim*) se mirent à troubler les gens par leurs doctrines en disant: il n'y a qu'un seul monde (le monde présent, à l'exclusion du monde à venir, אֵין עוֹלָם אֶלָּא אֶחָד), on décida qu'on terminerait les bénédictions par la formule: *depuis les siècles et dans les siècles,* מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם (*Berakh.*, IX, 5).

La résurrection, qui présuppose l'immortalité de l'âme, est dans le judaïsme, à partir de la fin du Ier siècle, un point de doctrine à tel point indiscutable[2] que les Talmudistes excluent des récom-

[1] *Berakh.*, 7 a; *Sanh.*, 100 b, etc.

[2] Les inscriptions juives de la catacombe de Monteverde à Rome, qui datent des premiers siècles de l'ère chrétienne, attestent de la manière la plus explicite et la plus touchante la foi des Juifs de Rome à l'immortalité de l'âme et à la résurrection des corps. Cf. Nikolaus Mueller, *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom entdeckt und erklärt. Nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Dr Nikos A. Bees,* Leipzig, 1919: On demande à Dieu de laisser « reposer en paix » un enfant de quatre ans (n. 18, pag. 27); on souhaite à un autre « qu'avec

penses du monde à venir, non seulement celui qui la nie, mais encore celui qui prétend (comme le faisaient les Sadducéens) qu'on ne peut pas la prouver par la Thora: « Tous les Israélites, dit la Mischna, ont part au monde à venir, car il est écrit... (*Is.*, 60, 21). Mais il en est d'autres qui n'ont aucune part au monde à venir, à savoir ceux qui disent que la résurrection des morts ne peut se prouver par la Thora, ou que la Thora ne vient pas de Dieu (c'est-à-dire, qu'il n'y a pas de révélation), et enfin les Epicuriens. D'après R. Aqiba, il faut encore ajouter ceux qui lisent des livres qui sont en dehors (apocryphes) ou qui récitent des formules magiques sur des plaies » (*Sanh.*, X, 1).

Etre exclu des récompenses du monde à venir, c'est être voué à la damnation. L'école de Schammaï enseignait: « Les hérétiques, les renégats et les Epicuriens, qui nient la Thora (la révélation) et la résurrection des morts et se séparent des voies de la communauté... descendent en enfer et y subissent des châtiments pour l'éternité » (*Rosch Haschana*, 17 a).

Pendant longtemps les écrits juifs conservèrent l'écho des discussions que les rabbins soutinrent contre les « Sadducéens », contre les « Minim », contre les « Cuthéens » et autres négateurs de la

les saints soit son repos » (n. 62, pag. 65). On y rencontre le nom propre « Anastasios » (n. 27, pag. 37 s.). Mais le monument le plus expressif est l'épitaphe latine de la juive Regina (n. 145, pag. 134 ss.); en voici la traduction française:

Ci-gît Regina, déposée dans un sépulcre aussi beau
Que son époux, répondant à son amour, a pu le faire.
Elle a vécu avec lui deux dizaines d'années et encore une année
Et quatre mois moins huit jours.
De nouveau elle vivra, de nouveau elle retournera à la lumière,
Car elle peut espérer ressusciter pour l'éternité,
Laquelle, — véridique engagement — est promise aux dignes et aux pieux,
Parce qu'elle a mérité d'avoir une place dans la terre vénérable (= le paradis).
Cela t'aura été assuré par ta piété, par ta vie chaste,
Par ton amour pour ton peuple, par ton respect pour la Loi,
Par les mérites de ton union conjugale dont la gloire était ton souci.
Pour une telle conduite tu peux espérer les biens à venir,
Et c'est aussi en ces espérances que ton époux désolé cherche sa consolation.

L'inscription est probablement du début du IIe siècle.

résurrection [1]. Ce dogme était considéré comme tellement fondamental qu'il était défendu sous les peines les plus sévères de lire, de conserver, de sauver d'un incendie les livres de ces hérétiques, et l'on jugea qu'il était préférable de se réfugier, en cas de danger, dans la maison d'un païen que dans celle d'un de ces hérétiques [2].

La négation de la vie future et de la résurrection devient un trait commun des personnages que la Bible ou la tradition juive stigmatisent comme des impies. D'après le *Targum Jeruschalmi*, *Gen.*, 4, 8, Caïn, irrité de voir Dieu rejeter son sacrifice, déclare: « Il n'y a pas de jugement dernier, il n'y a pas de juge, il n'y a pas d'autre vie, il n'y a pas de récompense pour les justes, il n'y a pas de châtiment pour les méchants » [3]. — Esaü est également un de ces impies négateurs [4]. Elischa ben Abuja (v. 120), dont les rabbins ne parlent qu'avec une terreur mystérieuse, apostasia le jour où il cessa d'admettre qu'il y eût « une sanction dans l'autre vie et la résurrection des morts » [5].

Il était difficile de marquer plus énergiquement le caractère dogmatique et partant obligatoire de la doctrine de l'immortalité et de la résurrection.

* * *

Les exemples que nous avons étudiés au cours de ce travail suffisent à prouver qu'il y a toujours eu des dogmes en Israël. Nous aurions pu examiner encore d'autres doctrines, comme la spiritualité de Dieu, son omniscience, sa toute-puissance et ses autres attributs; l'existence d'anges, bons et mauvais; l'origine di-

[1] *Sanh.*, 90 *b*-92 *a*; *Bereschith Rabba*, par. 14 (*in Gen.* 2, 7); Midr. *Koheleth*, 5, 10.

[2] *Schabb.*, 116 *a*; Tosephta *Schabb.*, 13, 5.

[3] Cfr. aussi Ps.-Jonathan, *Gen.*, 4, 8; Philon, *Quod det. potiori insidiari soleat* 32; *M.*, I, 197; *de Migr. Abr.* 74; *M.*, I, 447; l'apocryphe juif, conservé en arménien, *Histoire des Fils d'Adam: Abel et Cain*; voir J. B. Frey, art. *Adam* (*Livres apocryphes sous son nom*), Suppl. du Dict. de la Bible, I, 127 s.

[4] *Baba Bathra*, 16 *b*; *Bereschith Rabba*, par. 63 (*in Gen.* 25, 34); *Schemoth Rabba*, par. 1 (*in Ex.* 1, 1).

[5] *Jer. Hagiga*, II, 1 (7 *b*); Midrasch *Koheleth*, 7, 8; Midr. *Ruth*, 3, 13.

vine des prophéties, l'inspiration et la véracité absolue des Saints Livres; l'unité du genre humain, la chute des premiers parents, la liberté humaine, l'espérance messianique, etc. [1]. Ce serait toute la théologie juive qu'il nous eût fallu passer en revue, et nous ne pouvions, dans ces quelques pages, songer à pareils développements. Au XII[e] siècle, Maimonide condensa les croyances juives en treize articles qui aujourd'hui encore figurent dans le catéchisme juif:

« Je crois

» 1° que Dieu existe, qu'il a créé le monde et le gouverne;

» 2° que Dieu est un et qu'il n'y a pas d'unité comme la sienne;

» 3° que Dieu n'a point de corps ni rien de corporel;

» 4° que Dieu est éternel;

» 5° que c'est à lui seul que nous devons adresser nos prières;

» 6° que les paroles de nos prophètes sont vraies;

» 7° que Moïse est le plus grand de tous les prophètes;

» 8° que la loi, tant écrite qu'orale, que nous suivons, est celle que Dieu a donnée à Moïse;

» 9° que cette loi ne peut être changée;

» 10° que Dieu connaît toutes les actions et toutes les pensées des hommes;

» 11° que Dieu récompense les bons et punit les méchants;

» 12° que le jour viendra où Dieu nous enverra le Messie;

» 13° que l'âme est immortelle et que Dieu, au moment qu'il lui a plu de fixer, rappellera les morts à la vie » [2].

Ce formulaire assez boîteux n'a jamais pleinement satisfait les Juifs: pour les uns il dit trop, pour les autres pas assez; il est muet sur les anges et sur la liberté humaine. Plusieurs points

[1] Sur un certain nombre de ces doctrines, voir J. B. Frey, *La Révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, « Revue Biblique », 1916, pag. 472-510; *L'Angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 1911, pag. 75-110; *L'Etat originel et la Chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, ibid.*, pag. 507-545.

[2] *Petit Catéchisme Israélite* par Isaac Bloch, Grand Rabbin de Nancy, pag. 10 s.

semblent bien être dirigés contre les dogmes chrétiens: n. 2 contre la Trinité des personnes en Dieu; n. 5 contre l'invocation des anges et des saints; nn. 7 et 12 contre Jésus-Christ; n. 9 contre le Nouveau Testament.

La plupart des théologiens juifs postérieurs à Maimonide, écrit M. Julien Weill[1], « ont jugé devoir réduire le nombre des propositions de foi essentielles. Finalement c'est à la réduction des treize articles par Joseph Albo aux trois grandes notions de *Dieu-Un créateur*, de *Révélation* et de *Rémunération*, cadres théologiques assez souples pour y abriter bien des opinions distinctes, que se sont arrêtés le plus grand nombre des théoriciens du judaïsme ».

Ces cadres sont, en effet, si « souples » que les interprétations les plus divergentes y trouvent place. Si les mots restent, leur contenu se transforme, se modernise, et il se volatilisera peu à peu en un vague rationalisme. Il ne saurait en être autrement dans une religion où manque une autorité doctrinale vivante, capable de maintenir la foi ancienne, de l'expliquer, de la défendre efficacement contre les influences adverses. Les Juifs qui méritent encore ce nom prétendent bien garder les vieilles croyances d'autrefois; mais il est des situations plus fortes que les meilleures volontés et c'est un des spectacles les plus poignants de l'histoire que de voir ce peuple qui, pendant si longtemps, a porté au milieu de l'humanité le flambeau de la révélation, s'effondrer dans le nihilisme dogmatique, faute d'avoir compris que seul le catholicisme est l'arche sainte qui a conservé les vieux dogmes d'Israël et a amené à leur achèvement les doctrines qui n'étaient qu'ébauchées dans l'Ancien Testament.

J. B. Frey C. S. Sp.

[1] *La Foi d'Israël*, pag. 58.

Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta
des hl. Thomas von Aquin

I. — Die Quodlibeta 1-6.

Summarium. — 1. Enumerantur ea quae certo iam constant: Ex quodlibetis 1-6 Parisiis habitis tertium est circa Pascha 1270, quintum circa Domini Nativitatem 1271 disputatum.

2. Negative: Ex ordine solo, quem quodlibeta in multis manuscriptis obtinent, non potest immediate deduci ordo chronologicus.

3. Positive: Quodlibet secundum, ut ex comparatione textuum elucet, scriptum est post Q. 3 et post *De anima*, a. 21. Ideoque testimonium Cod. Paris. 14548 de Natali 1270 fidem meretur. — Quodlibet quartum, ut videtur, praecedit Q. 2, *De malo*, q. 7, *S. Th.*, I II, q. 89, ideoque est ex anno 1269 (probabilius circa Nativitatem Domini). — Quodlibet primum sequi videtur *S. Th.*, I II, q. 109; II II, q. 33. Quare post Domini Nativitatem 1270, probabiliter circa Pascha 1271 habitum est. — Quodlibet sextum videtur esse ultimum huius periodi (circa Pascha 1272).

4. Ex instituta comparatione licet praeterea concludere totam secundam partem *Summae theologicae* Parisiis (1269-1272) scriptam esse. Idem valet de Quaestione disputata *De malo* et de Quaestione *De anima*, a. 21. Opuscula *De perfectione* et *Contra retrahentes pueros* orta videntur anno 1270.

Seitdem man das Lebenswerk des hl. Thomas nicht allein systematisch, sondern auch historisch nach seinem Werden und Wachsen zu würdigen begonnen hat, erhielten Untersuchungen über die Quellen und die Aufeinanderfolge der Schriften eine früher nicht gekannte Bedeutung. Wer immer die vor etwa dreissig Jahren zu diesen Fragen erschienene Literatur mit der heutigen vergleicht, sieht den eingetretenen Wechsel greifbar vor Augen. Leider ist bei diesem Fortschritt, wie dies ja nur zu natürlich erscheint, auf manchen Punkten ein zu schnelles Tempo eingeschlagen. Ziele, die noch in weiter Ferne liegen, wurden als erreicht angegeben. Das ist bei den Quaestiones disputatae, bei den Aristoteleskommentaren und auch bei den Quodlibeta geschehen.

Ein vermeintlich gewonnenes Ziel ist aber eines der grössten Hindernisse für weiteren Fortschritt. So dürfte es von Nutzen sein, wenn ich zunächst für die Chronologie der Quodlibeta in diesem und einem folgenden Artikel jene Punkte aufzuweisen suche, die wirklich erreicht sind. Von diesen festen Stellungen aus wird man leichter die weiter nach vorn gelegenen Punkte erstreben können.

Selbstverständliche Pflicht war es, die bisherigen Forschungen, insofern sie haltbare Ergebnisse zu Tage gefördert haben, sorgfältigst zu benutzen. Gleich zu Anfang seien die Arbeiten von P. Mandonnet [1], die zwar in vielen Punkten Widerspruch herausfordern, die aber stets einige vorzügliche Beobachtungen und reiche Anregung bieten, und ebenso die für die Kenntnis der handschriftlichen Ueberlieferung unentbehrlichen Studien von J. Destrez [2] ganz besonders hervorgehoben. Um die Arbeit nicht mit nutzloser Polemik zu überlasten, biete ich nicht zuerst eine kritische Darstellung der bisherigen Untersuchungen, sondern gehe gleich positiv voran. Bei wichtigen Differenzpunkten lässt sich allerdings eine sachliche Auseinandersetzung mit andern Ansichten nicht vermeiden.

Eine Vorfrage kann heute als endgültig gelöst betrachtet werden. Sämtliche zwölf in den Ausgaben enthaltenen Quodlibeta sind zweifellos echt. Das ist durch die von Destrez erforschte Ueberlieferung und durch die alten Zeugnisse des Mailänder und Stamser Katalogs, des Nikolaus Trivet, des Bartholomaeus von Capua und Bernard Gui eindeutig bewiesen [3]. Selbst betreffs des zwölften

[1] *Chronologie des Questions Disputées de Saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 23 (1918), 358-364; *Chronologie Sommaire de la Vie et des Ecrits de Saint Thomas*, « Revue des Sciences Philos. et Théol. », 9 (1920), 148 f.; *Saint Thomas d'Aquin Créateur de la Dispute Quodlibétique*, « Rev. des Sc. Philos. et Théol. », 15 (1926), 477-506, 16 (1927), 5-38.

[1] *Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas*, « Mélanges Thomistes », Le Saulchoir, 1923, 49-108.

[3] Ich habe die Kataloge in dieser Reihenfolge geordnet, weil ich einen Katalog vom Mailänder Typ bzw. dessen Vorlage für die älteste Zusammenstellung halte, von der sowohl Bartholomaeus von Capua als Trivet abhängen. [Vgl. « Biblica », 5 (1924), 71 f.; « Zeitschr. f. kath. Theol. », 41 (1917), 829 f.]. Die Behauptung Mandonnets [« Rev. des Sc. Philos. et Théol. », 16 (1927), 37], Trivet wiederhole nur und zwar recht unvollkommen, den Ka-

Quodlibet, welches nur im Stamser Katalog [1] genannt wird und welches in der Ueberlieferung eine eigene Rolle spielt, ist kein vernünftiger Zweifel möglich. Wir dürfen also unmittelbar in die chronologische Untersuchung eintreten. Ich beginne mit den sogenannten Pariser Quodlibeta, weil hier in vielen Fragen bereits fester Boden gewonnen ist. In weiteren Arbeiten sollen die auf Quodlibet 7-12 bezüglichen Fragen erörtert werden.

Für die sechs ersten, die sogenannten Pariser Quodlibeta, haben die Untersuchungen von Destrez [2] ein schönes Ergebnis gezeigt. Er fand in Cod. 805 (362) der Bibliothèque Mazarine zu Paris (saec. 13) auf ff. 151^r-184^v die sechs ersten Quodlibeta in der gewöhnlichen Reihenfolge zugleich mit dem Quodlibet des Iohannes Pecham. Dieses Exemplar ist bis heute das einzige, welches noch

talog des Logotheten, ist schon deshalb sehr wenig wahrscheinlich, weil Trivet seine englische Geschichte nur bis zum Jahre 1307 führt, während der Katalog erst seit 1319 bekannt ist. Die übrigen Gründe für die Unabhängigkeit des Trivet vom Katalog in der Fassung des Logotheten habe ich zum Teil bereits 1917 in der « Zeitschr. f. kat. Theol. a. a. O. » dargelegt. Doch wird es notwendig sein, die ganze Frage nach dem Wert der ältesten Kataloge noch einmal quellenkritisch allseitig zu behandeln. Die von Mandonnet [*S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia,* Parisiis 1927, *Introduction* IV-XXVI] jüngst aufgestellte Hypothese, nach der Raynald von Piperno Verfasser des vom Logotheten eingereichten Katalogs sei, scheint unhaltbar, da vor diesem Katalog bereits eine für ihn und Trivet gemeinsame Quelle liegt, die ihrerseits auf einen dem Mailänder verwandten Typ zurückgeht.

[1] Mandonnet « Rev. des Sc. Phil. et Théol. » 15, 485 A. 1) möchte den Stamser Katalog mit der « tabula, que est in choro sinistro apposita » — so berichtet Ludwig von Valladolid — identifizieren. Meines Erachtens ist dies kaum wahrscheinlich. Denn Valladolid gibt nur eine Liste der Pariser Magistri, die er aus den Ordensregistern exzerpiert hat. Er sagt dann weiter, diesen Magistri seien andere Lehrer gefolgt und von diesen Pariser Lehrern seien manche auf der Tafel im Chor besonders erwähnt. Qui [magistri] multa laudabilia scripserunt, quos plures alii *legendo Parisius* secuti sunt, de quorum numero de *multis* fit specialis mencio in tabula, que est in choro sinistro apposita. Auf der Tabula standen also wohl ausschliesslich Schriftsteller, die einmal zum Pariser Konvent gehört hatten. Der Stamser Katalog bringt aber eine ganze Reihe von Schriftstellern, Engländern, Italienern und Deutschen, die mit Paris nichts zu tun haben.

[2] *Les disputes quodlibétiques,* 92 f.

am Rand die Einteilung in Pecien [1] aufweist. Es sind ihrer, wenn man das Quodlibet Pechams mit einbezieht, im ganzen vierzehn. Nun findet sich in dem bekannten von Denifle veröffentlichten Pariser Bücherverzeichnis, das kurz nach 1274 entstanden ist, auch ein Vermerk: Questiones de Quodlibet [fratris Thome] XIIII. Ein Vergleich mit den übrigen Angaben nach Pecien zeigt, dass weder die fünf letzten noch die sechs ersten *allein* gemeint sein können, sondern nur ein Exemplar vom Typ der Mazarine Hs, also die sechs ersten Quodlibet zugleich mit dem Quodlibet Pechams [2]. Es gab also kurz nach 1274 zu Paris eine solche Sammlung der sechs ersten Quodlibeta.

Eine längst bekannte Angabe im Katalog des Nikolaus Trivet, der um 1310 entstanden sein dürfte, führt noch einen Schritt weiter. Trivet sagt: [Scripsit] Disputationes undecim de quolibet, qua-

[1] Ueber die Pariser Pecien vgl. J. DESTREZ, *La Pecia dans les Manuscrits du Moyen Age*, « Rev. des Sc. Phil. et Théol. », 13 (1924), 182-197. Die Abhandlung ist neben den Bemerkungen von C. Suermondt in der Praefatio der Leonina t. 13, XXVII-XXX für diese Frage grundlegend. Allerdings ist zu beachten, wie auch D. bemerkt, dass die Grösse der Pecien nach Zeit und Ort wechseln. Für die Oxforder Pecia konnte ich feststellen, dass sie von etwa 1250-1350 eine Lage von sechs Blättern umfasst. In die Abschrift ging hier aber allem Anschein nach die Bezeichnung der ursprünglichen Pecia nicht über. Dem überragenden kritischen Wert des Pariser Exemplar stand ich von Anfang an etwas skeptisch gegenüber, zumal der Vermutung, dass es eine unmittelbare Abschrift des Originals sei. Die Bemerkungen, welche Cl. Suermondt über das in Cod. 3107 der Pariser Nationalbibliothek von Destrez gefundene Exemplar zur Summa contra gentiles macht (ed. Leon., t. 14, XXVII sq.) und die von mir in Cod. Vat. lat. 781 festgestellte Originalabschrift von *De veritate*, q. 2-22 und der Quodlibeta 7 und 8 scheinen diese Haltung zu rechtfertigen.

[2] P. Synave [« Bulletin Thomiste », 1 (1924), 35] behauptet zwar, Destrez habe nicht bewiesen, dass Cod. Mazarine 805 auf das im Bücherverzeichnis (vgl. DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Par.*, I, 646, n. 530) genannte Exemplar von 14 Pecien zurückgeht. Die Uebereinstimmung sei rein zufällig. Aber solche « Zufälligkeiten » sind für den Historiker praktische Unmöglichkeiten. Der einzige vorgebrachte Gegengrund, zu so früher Zeit habe man nicht das Quodlibet Pechams mit den Quodlibeta des hl. Thomas vereinigen können, trägt stark aprioristische Färbung. Ihm steht die Tatsache entgegen, dass im Vergleich zu dem Ausmass der übrigen Schriften des Verzeichnisses weder die ersten sechs noch die letzten fünf oder sechs Quodlibeta für sich allein den Raum von 14 Pecien einnehmen.

rum sex Parisius et quinque determinavit in Italia [1]. Unzweifelhaft verstand Trivet unter den sechs Pariser Quodlibet jene Sammlung der ersten sechs Quodlibeta, die uns im Mazarine Codex begegnete. Damals also bereits galt diese Sammlung als zu Paris entstanden. Die Frage ist nur: Worauf beruht diese Angabe des englischen Dominikaners? Möglicherweise erhielt Trivet, der in Paris gewesen ist, die Nachricht dortselbst, so dass wir eine unmittelbare mündliche Tradition vor uns hätten. Dann wäre sein Zeugnis einfachhin entscheidend. Es ist aber auch möglich, dass er sie nur aus der Unterschrift des einen oder andern Quodlibet erschlossen hat. Darum wird es gut sein, sich sowohl für diesen als für den zweiten Teil seines Zeugnisses nach weiteren Gründen umzusehen.

Was nun die einzelnen Quodlibeta der ersten Gruppe angeht, so haben wir zum mindesten zwei feste Data in Händen. Bereits H. Denifle [2] hatte darauf hingewiesen, dass Quodlibet 5 in den Hss 81 der Stadtbibliothek von Dôle, 328 der Universitätsbibliothek Erlangen und einer nicht signierten Hs der Kapitelsbibliothek Tortosa auf Weihnachten 1271 uud Quodlibet 3 in Cod. lat. 14383 der Münchener Staatsbibliothek auf Ostern 1270 verlegt seien [3]. Destrez [4] kann diese Angaben durch weitere Zeugnisse bestätigen. Ausserdem führt er für die Datierung von Q. 2 ein ganz neues Moment ein. Cod. 14548 der Pariser Nationalbibliothek (saec. 14 aus St. Viktor) hat auf f. 7^{v} zu Anfang des Quodlibet 2 von den Hand des Schreibers: *Questio de passione Christi in natale domini, fratris* [*Thome*] *anno domini MCCLXX°* [5].

Auf Grund dieses Zeugnisses müsste man ähnlich wie es bei Q. 3 und 5 geschieht, Q. 2 auf Weihnachten 1270 datieren. Allein

[1] Der Katalog ist nach der Ausgabe von HOG in den *Annales sex regum Angliae*, Londini, 1845, von P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, 39-41 und von A. MICHELITSCH, *Thomasschriften*, Gratz, 1913, 145-147 veröffentlicht.

[2] *Die Statuten der Juristen-Universität Bologna*, « Arch. Liter. u. Kircheng. », 3 (1887), 320.

[3] Durch ein Versehen hatte Denifle die Münchener Hs nach Leipzig verlegt. Auch Ehrle waren die Erlanger und Münchener Unterschriften nicht unbekannt geblieben.

[4] *Les disputes quodl.*, 72 f.

[5] A. o. O.

hier stossen wir auf einen Widerstand, der uns alle vielfach an der richtigen Erkenntnis gehindert hat: Wir glaubten, zumal bei Q. 1-6 fast unvermittelt aus der handschriftlichen auf die zeitliche Anordnung schliessen zu dürfen. So hat früher P. Mandonnet [1], dem ich anfangs darin beistimmte, aus der Tatsache, dass Q. 9 vor dem zweiten Pariser Aufenthalt liegt, geschlossen, dass die Quodlibeta 7-11 dieser Zeit angehören. So sagt Destrez [2]: La date [du deuxième quodlibet] de 1270 est certainement erronée. Grund: Comme les disputes quodlibétiques avaient lieu à Noël et à Pâques, et que nous voyons celles qui sont datées se suivre en effet à ces époques, nous pouvons en conclure avec certitude que le premier quodlibet est de Pâques 1269, le deuxième de Noël de la même année et le sixième de Pâques 1272.

Ist diese Annahme einer zeitlichen Aufeinanderfolge zunächst für die Quodlibeta 1-6, bei denen man noch am ehesten Gründe anführen kann, mehr als eine Hypothese, die man zwar berücksichtigen muss, die aber keineswegs bindende Kraft besitzt? Wollen wir nicht auf Sand bauen, so muss diese Frage an erster Stelle geklärt werden. Für die Anordnung in zeitlicher Reihenfolge spricht jedenfalls die Tatsache, dass Q. 5 (Weinachten 1271) nach Q. 3 (Ostern 1270) folgt. Führt nun vielleicht das handschriftliche Material, dessen Kenntnis wir zum grossen Teil dem Sammelfleiss von Destrez verdanken, tiefer in die Frage hinein? Man könnte sagen, dass die grosse Mehrzahl der Hss die gleiche Anordnung besitzt, dass diese also wohl ursprünglich und deshalb zeitlich ist. Est ist jedoch zu beachten, dass die Abschreiber naturgemäss jene Hss bevorzugten, welche die vollständigste Sammlung enthielten. Die Grundtypen dieser entweder sechs oder elf oder auch zwölf Quodlibeta umfassenden Sammlungen waren also für die Anordnung massgebend. Aber ähnlich wie bei den Opuscula gilt es auch hier, die Entstehung dieser Typen nach rückwärts zu verfolgen und die Frage zu beantworten: Sind diese Typen die ursprünglichsten?

Was nun die Quodlibeta 1-6 angeht, so ist die erste Tatsache: In einer Reihe von Hss des 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts

[1] *Chronologie des Questions Disputées*, « Rev. Thom. », 23 (1918), 362 f

[2] *Les disputes quodl.*, 73.

fehlt Quodlibet 6. Es sind Erlangen 328 [Destrez n. 36] saec. 13-14 mit der Angabe über die Zeit von Q. 5; Oxford Magdalen College 56 [D. n. 58] saec. 14 — nicht saec. 15 wie D. nach Coxe angibt —; Paris Mazarine 853 [D. n. 62] saec. 14 aus St. Jacques — diese Sammlung ist allerdings in Q. 5 unvollständig und daher wenig beweisend —; Paris Nat. lat. 16297 [D. n. 72] saec. 13 aus dem Collège Sorbonne. Auch die starke deutsche Gruppe von Hss des 15. Jahrh., welche Q. 6 auf Q. 11 folgen lässt, gehört hierher; denn sie geht auf eine Hs zurück, in der Q. 6 ursprünglich fehlte. Diese Gruppe umfasst bei Destrez n. 10, 15, 32, 36, 40, 47, 48, 54, 75, 99. Da naturgemäss jeder eine möglichst vollständige Sammlung zu erhalten suchte und da sich unter den Zeugen zwei sehr alte Hss befinden, so dürfte die bei weitem näherliegende Erklärung dieser Tatsache nicht der Ausfall von Q. 6 sein, sondern die grössere Ursprünglichkeit dieser Gruppe [1].

Die zweite Tatsache ist, dass es auch einige alte Hss gibt, die selbst für Q. 1-5 eine andere Reihenfolge besitzen. Da ist zu-

[1] P. Synave hat mehrfach gegen mein kritisches Verfahren den Vorwurf erhoben, dass ich mich « toujours, sans grand discernement » von dem Aussergewöhnlichen, von der singulären Variante leiten lasse, und mich sehr wenig darum kümmere, ob die hierauf fussende Erklärung andern fester stehenden Gegebenheiten entspreche [Vgl. « Bulletin Thomiste », 4 (1927), 68]. Bisher hat in der Kritik allgemein der Grundsatz gegolten, dass die Zeugen nicht nach ihrer Zahl, sondern nach ihrer Bedeutung zu werten sind. Erfahrungsgemäss ist es nun gar keine Seltenheit, dass *ein* Zeuge oder *wenige* Zeugen für ein Ereignis oder einen Text grösseren Wert haben als eine grosse Zahl anderer, weil sie von dem nivellierenden Einfluss der späteren Tradition bewahrt blieben. Solche Ausnahmen sind also im Einzelfall zu prüfen. Stellt sich dann bei sorgfältiger Prüfung und Berücksichtigung aller Möglichkeiten heraus, dass diese Ausnahmen besser begründet sind, so ist es der Vernunft gemäss, sie anzunehmen, nicht weil sie singulär sind, sondern weil sie der Wahrheit näher kommen. Dass ich solche Ausnahmen überstürzt, kritiklos und ohne Rücksicht auf feststehende Tatsachen angenommen hätte, ist mir trotz einer durch Synaves eindringliche Mahnungen veranlassten Gewissenserforschung leider noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Vielmehr ergab sich mir, dass in jedem einzelnen Falle die Begründung, welche Synave seiner Behauptung mitgab, vollständig « unbegründet » ist. Soweit sachliche Fragen im Spiel sind, glaube ich dies zum Teil bereits nachgewiesen zu haben (« Scholastik », 1, 587-590). Anderes mag berührt werden, wenn sich die Gelegenheit zu einer Erörterung mit sachlichem Nutzen ergibt.

nächst die interessante Hs 212 von Angers [D. n. 2] saec. 14 — nach den Angaben vermute ich eher saec. 13. — Diese stellt Q. 3 an die Spitze, dem alsdann Q. 1, 2, 4, 5, 6 folgen. Sie bietet von Q. 3 a. 11 nur einen Auszug, lässt Q. 2 a. 13 und ebenso Q. 5 a. 19 und 21 aus. Auch Q. 4 a. 23, 24 fehlen. Im 15. Jahrh. sind die letzten Fragen angefügt mit dem Bemerken: Sequuntur aliqua que ab aliquibus inter quodlibeta Thome ponuntur videlicet in fine quarti quodlibeti. Die einzelnen Quodlibeta waren anfangs nicht numeriert.

Erwähnt sei auch das Fragment in Cod. 14383 der Münchener Staatsbibliothek [D. n. 51] saec. 13. Die Ueberschrift f. 64 r: Incipit quodlibet fratris Thome de Aquino de ordine fratrum predicatorum Parisius in paschate anno domini M°CC° septuagesimo dürfte zeigen, dass Q. 3 hier nicht aus einer Sammlung stammt.

Wichtig ist wiederum Cod. VII B. 21 der Nationalbibliothek Neapel [D. n. 55]. In ihm geht die Frage *De recipiendis pueris* dem Q. 4 vorauf. Ihm folgt die *Quaestio de opere manuali*. In einem zweiten Fragment haben wir die Reihenfolge Q. 7, 8, 9, 10, 3, 1, 2.

Von besonderer Bedeutung ist aber eine Vatikanische Hs, auf welche A. Pelzer[1] zuerst aufmerksam gemacht hat. Wegen ihres Alters und ihrer Pariser Beziehungen ist diese auch textkritisch interessante Hs imstande, wichtige Aufschlüsse zu geben. Cod. Vat. lat. 779 [membr. ff. 108,25 × 16 cm. (2 col.), ff. 1 r-87 v saec. 13, ff. 88 r-108 v saec. 14 in.] [D. n. 80] war im 14. Jahrh. im Besitz eines italienischen Dominikaners; denn ff. 1 r und 44 v lesen wir von einer Hand dieser Zeit: Isti sexterni sunt fratris Rostagni Fabriani ordinis fratrum predicatorum. Nicht unwichtig ist die Angabe der Lagen, welche bereits von einer Hand des 13. Jahrhunderts durchgeführt wurde. Auf f. 1 r ist vermerkt « Primus sexternus; ähnlich steht von gleicher Hand geschrieben f. 13 r « secundus sexternus », f. 21 r « tercius », f. 29 r « quartus », f. 37 r « quintus ». Die Hs enthält: ff. 1 r-13 v Quodlibet 3, ff. 13 v-20 v Q. 4, dem sich ff. 20 v-26 r die *Quaestio de pueris recipiendis* anschliesst, ff. 26 r-34 r Q. 5 und nach zweieinhalb freien Blättern ff. 37 r-44 v Q. 2. Dann

[1] Bei Destrez, *Les disputes quodlibétiques*, 97.

folgen von anderer, gleichzeitiger Hand Quaestio 3-7 (a. 7) aus der Sammlung *De malo*. Der letzte später geschriebene Teil mit dem Kommentar des Aegidius Romanus zur Dekretale Firmiter credimus interessiert uns nicht. In allen Quodlibeta finden sich eine Reihe von Verbesserungen, die einer gleichzeitiger Hand angehören [1].

Das Alter wenigstens des Teiles mit den Quodlibeta ff. 1 r-44 v lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit noch genauer bestimmen. Auf f. 13 r steht die Federprobe, die jedoch wohl kaum von der Hand des Schreibers herrührt, « Dominus Innoc[encius] ». Wer ist gemeint? Die Regierungszeit Innocenz III und IV ist längst verflossen. Innocenz V dagegen, Petrus von Tarantasia, der Pariser Provinzial und Magister aus dem Dominikanerorden, regierte 1276. Da ist es nur zu natürlich, dass dem Benutzer der Hs, die ja aus Dominikanerkreisen stammt, dieser Name in die Feder floss. In dieser Voraussetzung aber ist die Hs vor 1276 geschrieben. Dann gilt aber höchst wahrscheinlich dasselbe von den Noten und Verbesserungen des Korrektors, die aufs innigste mit dem Text zusammenhängen.

Bereits A. Pelzer [2] hat zwei wichtige Bemerkungen des gleichen Korrektors hervorgehoben. Q. 3 steht f. 4 r vor a. 11-17: Ista que sequuntur disputata fuerunt specialiter contra Geroldos. Dieselbe Hand schreibt f. 20 v neben die *Quaestio de pueris recipiendis*: Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre Thoma contra Geroldum in principio quadragesime. Diese Bemerkungen, welche bisher in keiner andern Hs gefunden wurden, deuten auf genaueste Einzelkenntnis und damit auf enge Beziehungen des Annotators zu Pa-

[1] Die Schriftzüge dieser Hand, die offenbar einem Italiener angehört, zeigen auffallende Aehnlichkeit mit der lesbaren Kursive — im Gegensatz zur littera illegibilis — wie wir sie im Autograph der *Summa contra gentiles* Cod. Vat. 9850 f. 16v finden. Ich möchte jedoch keineswegs behaupten, dass sie von Thomas selbst herrühren. Die Verbesserungen sind sehr gut. Hie und da vermögen sie den gedruckten Text wesentlich zu vervollkommen, z. B. Q. 4 a. 15 Schluss f. 18 v findet sich der Zusatz: vel pro quibus maiorum quisquam rogaverit et ut peiora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. Et per hoc patet responsio ad obiecta; Q. 4 a. 22 ad 1 f. 20 r β. Ne ergo hi... viderentur] quia igitur... videntur.

[2] Bei Destrez, 97.

ris. Die erste Bemerkung hat wohl den Sinn, dass a. 11-17 ursprünglich nicht zum Quodlibet gehörten. In der Tat lassen Aufbau und Charakter mehrerer dieser Artikel eher an eine Quaestio disputata denken [1]. Da aber die Fragen 11-17, anders als Q. 4 a. 23-24 und Q. 7 a. 17-18 vollständig in das Quodlibet hineingewoben sind, so bleibt doch wahr, dass auch im Falle einer ursprünglichen Trennung Thomas selbst die Fragen hier eingefügt hat [2].

In dieser Hs nun ist die Reihenfolge der Quodlibeta keineswegs das Ergebnis einer späteren Aenderung; ebensowenig wurde ein ursprünglich vorhandenes Quodlibet nachher weggenommen. Beide Behauptungen werden verbürgt durch die zu Anfang der Sexternen beigefügten Worte « Primus sexternus » u. s. w. Endlich war ursprünglich keine Zählung der Quodlibeta vorhanden; dieselbe wurde erst nach 1323 beigefügt.

Das sind die Tatsachen: Auf der einen Seite steht eine sehr starke Gruppe von Hs mit Q. 1-6 in der gewöhnlichen Anordnung. Bei ihr deutet alles auf Pariser Ursprung hin. Auf der andern Seite steht eine bedeutend kleinere, aber alte Gruppe von Hss mit einer geringereren Zahl von Quodlibeta und vor allem mit Abweichungen in der Reihenfolge. Alle Anzeichen sprechen zumal bei Cod. Vat. 779, aber auch bei den Hss aus Angers, Neapel und Erlangen dafür, dass sie nicht aus der Pariser Sammlung stammen. Ist doch Cod. Vat. 779 sehr wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Heiligen oder ganz kurz nach seinem Tode geschrieben. Nun ist

[1] Die Worte « disputata fuerunt specialiter contra Geroldos » haben entweder den Sinn, dass die Fragen in einer eigenen Disputation gegen die Anhänger Gerards von Abbeville erörtert wurden, oder sie bedeuten nur, dass sie insbesondere die Vertreter der Richtung Gerhards trafen. Wegen der Zahl der Objektionen und der Länge der Responsio gleichen manche dieser Artikel viel mehr den Artikeln einer Quaestio disputata. Ebenso versteht man bei den zweiten Erklärung nicht recht, welche Bedeutung das specialiter haben soll, da unseres Wissens, *nur* die Anhänger Gerhards diese Fragen aufwarfen. Daher dürfte die Annahme einer getrennten Disputation mehr gerechtfertigt sein.

[2] Bei dem Alter der Hss haben wir gar keinen Grund zu der Annahme, dass die letzte Redaktion des Quodlibet nicht von Thomas herrühre; zudem kann, wie später gezeigt wird, bei andern Quodlibeta die Tatsache der letzen Redaktion durch ein Autograph bewiesen werden.

aber in den Hss Angers, Neapel, Rom sicher nicht die chronologische Anordnung beobachtet. Denn Q. 3 kann nicht das erste sein und Q. 2 nicht auf Q. 5 folgen, weil Thomas nach Weihnachten 1271 kein Weihnachtsfest mehr in Paris verlebte. Wenn aber in so alten und guten Hss die chronologische Ordnung nicht eingehalten wurde, wer bürgt uns dafür, dass in der Pariser Sammlung diese Ordnung besteht! Die Behauptung, Thomas selbst habe die « Sammlung » der ersten sechs Quodlibet veranstaltet, ist zwar weit verbreitet, aber, bis heute wenigstens, nicht bewiesen. Wir haben also einstweilen gar kein Recht, aus der Anordnung allein weitere Schlüsse zu ziehen. Es gilt daher nach anderen Kriterien sich umzusehen. Damit komme ich zum positiven Teil der Arbeit.

Für Q. 2 besitzen wir die bereits erwähnte alte Notiz des Cod. 14548, welche das Quodlibet nach Weihnachten 1270 verweist. Der aus der Anordnung vorgebrachte Gegengrund beruht auf einer unbewiesenen Voraussetzung. Also haben wir uns an das gegebene alte Datum solange zu halten, bis es als irrig dargetan ist. Nun spricht aber zudem eine sehr triftiger innerer Grund gerade für die Richtigkeit der Datierung 1270.

In Q. 2 und 3 wird die im Jahre 1270 besonders brennende Frage behandelt: Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo [Q. 2, a. 13; Q. 3, a. 23]. Ausserdem hat Thomas die gleiche Frage im Sentenzenkommentar l. 4, d. 44, a. 3, q. 3 und in der *Quaestio disputata De anima* a. 21 erörtert. Eine bis in alle Einzelheiten gehende vergleichende Untersuchung, die ich im Rahmen dieser Arbeit nur in den allgemeinsten Umrissen wiedergeben kann, hatte als Ergebnis die Reihenfolge: Sent., l. 4, Q. 3, *De anima*, Q. 2. In S. und Q. 3 geht Thomas von dem Faktum aus, das durch die Tradition verbürgt wird, und ebenso von dem « communiter dictum », dass das Feuer als « instrumentum divinae iustitiae » handelt. Darauf wird untersucht, worin denn die actio connaturalis, die ja notwendig mit dem Begriff instrumentum verknüpft ist, bestehe. Er findet sie in einer definitio ad locum, die freilich erst durch die Kraft Gottes, des agens principale, zu einer aktiven alligatio ad locum wird. Q. 3, a. 23 schliesst sich nicht

allein im Aufbau, sondern auch in den Ausdrücken vielfach eng an den Sentenzenkommentar an [1].

Grundverschieden ist der Aufbau in *De anima* und Q. 2. *De anima* hat aus dem Kommentar sämtliche Objektionen übernommen, so dass seinen Nummern 2, 3, 8, 15, 16, 19 die Nummern 3, 5, 2, 4, 6, 1 des Kommentars entsprechen. Ebenso lehnt sich die Frage in der Aufzählung der Meinungen und ihrer Widerlegung sowie in der Auswahl der Stellen und in manchen Ausdrücken aufs engste an den Kommentar an. Nach Aufzählung der Meinungen aber macht sich ein durchgreifender Unterschied geltend. Nunmehr geht der Verfasser nicht von dem « communiter dictum » aus, nach welchem das Feuer als instrumentum divinae iustitiae wirkt, sondern mehr a priori von dem Begriff des pati und dessen Einteilungen. Als letzte Möglichkeit des pati bleibt die Gebundenheit an einen bestimmten Ort, die alligatio ad certum locum. Ein Körperliches agens kann aber eine solche alligatio ad locum bei einem Geist nur kraft der Einwirkung einer höheren Substanz, also Gottes hervorrufen. Und insofern wirkt das Feuer als instrumentum divinae iustitiae. Hier ist also der Beweis, wie es so ganz der Eigenart des Heiligen entspricht, aus einem Begriff entwickelt. Der positive Ausgangspunkt der Sentenzen und des Q. 3 wird Ergebnis einer spekulativen Entwicklung. Die virtus connaturalis des Instruments in den vorhergehenden Fragen, die streng genommen mit dem Beweise nicht viel zu tun hatte, ist verschwunden. Interessant ist es auch, die einzige Objektion von Q. 3 mit den entsprechenden Objektionen 5 und 6 von *De anima* zu vergleichen. Die zwei Gedanken der Objektion in Q. 3, die keineswegs glücklich mit einander verbunden waren, sind in zwei Objek-

[1] Auch hier beginnt Th. von dem Faktum und dem « communiter dictum » über die Eigenschaft des Feuers als Instrument der göttlichen Gerechtigkeit. Zur Erklärung der Möglichkeit eines solchen instrumentalen Wirkens wird die connaturalis actio des Feuers und die virtus divina herangezogen. Dieselben Vergleiche mit der Säge und dem Taufwasser, dieselbe Berufung auf Augustinus *De civitate Dei*, auf die Gebundenheit der Seele an den Leib. Hinzugefügt ist der Ausschluss der passio mittels einer alteratio und ebenso die Berufung auf die Phänomene der Nekromantik.

tionen zerlegt. Hierdurch aber ist eine bedeutend grössere Einfachheit und Schärfe des Gedankens erreicht [1].

Wie steht es nun mit Q. 2? Die Objektionen 1 und 2 entsprechen den Nummern 3 und 2 von *De anima*. Nur ist der zweite Teil von 3 weggelassen — in der *Antwort* ad 1 wird er freilich noch stillschweigend berücksichtigt —; Obiectio 2 von *De anima* (fast wörtlich gleich 3 des Kommentars) ist in eine andere Form gegossen, welche die Schwierigkeit viel besser hervortreten lässt. In der Antwort fehlt der erste Teil mit der Aufzählung der Ansichten vollständig; von der Einteilung des pati an jedoch ist die Responsio von Q. 2 nichts anderes als eine straffe Zusammenfassung der Responsio von *De anima* mit vielfach fast wörtlicher Uebereinstimmung. Nur ist hier der letzte Teil noch konsequenter und schärfer gefasst. In *De anima* wird gezeigt, dass das Leiden durch die alligatio möglich ist, weil die alligatio « contra naturam » und deshalb ein wahres Leid und weil die höhere Kraft zur Verfügung steht, welche das materielle Feuer erhebt. In Q. 2 wird zunächst durch ein Beispiel erläutert, dass die alligatio ein wahres Leid bedeutet. Dann aber wird alle Kraft darauf verwandt, die innere *und* äussere Möglichkeit der alligatio zu beweisen. Entsprechend dem geänderten Beweisziel wird jetzt hervorgehoben, dass die alligatio nicht contra naturam spiritus sei [2] — hier klingt das connaturale des Sentenzenkommentars ohne ausdrücklich genannt zu werden wieder an — und dass die erhebende göttliche Kraft das der Natur Fehlende ersetzen könne. Der Schluss mit dem Hinweis auf das instrumentum divinae iustitiae ist derselbe.

Dass Q. 2 eine gekürzte Fassung von *De anima* und deshalb später ist, wird jedem bei aufmerksamen Lesen evident. Fast in jedem Satz macht sich die gewollte straffere Fassung und die

[1] Die Auseinandersetzung mit dem Leiden durch Veränderung (alteratio) und der Hinweis auf die Nekromantik sind *De anima* mit Q. 3 im Gegensatz zum Kommentar gemeinsam.

[2] In *De anima* wird die alligatio als contra naturam bezeichnet, weil sie der natürlichen Neigung des für sich bestehenden Geistes widerspricht; in Q. 2 wird gesagt, die alligatio sei nicht contra naturam spiritus, weil ide Möglichkeit einer solchen alligatio besteht.

bessernde Hand bei Auswahl der einzelnen Worte und Wendungen bemerkbar. Dass aber Q. 2 jüngeren Datums als Q. 3 ist, scheint mit Notwendigkeit zu folgen. Wir wissen aus dem Studium der Autographen, mit welcher Sorgfalt Thomas seine Schriften immer wieder verbesserte und wie sehr er nach der klarsten Fassung rang. Wir kennen ferner sein Bestreben, die Wahrheiten aus höheren Prinzipien deduktiv abzuleiten. Wenn Q. 3 später als Q. 2 wäre, müssten wir annehmen, dass Thomas nach Erreichung eines höheren Zieles wieder zu der weit unvollkommeneren Beweisführung des Sentenzenkommentars zurückgekehrt wäre und dabei Q. 2 und *De anima*, wo die Frage viel ausführlicher behandelt wurde, fast völlig vernachlässigt habe, dass er endlich die scharf getrennten Einwände 5 und 6 von *De anima* in ungeschickter Weise, die sich nur durch eine erste Formulierung erklären lässt, zu dem Einwand 1 verschmolzen hätte. Das alles sind aber Folgerungen, die so sehr allem widersprechen, was wir von der Geistesart des Heiligen wissen, dass die Annahme, auf der sie beruhen, wohl als unmöglich zu gelten hat. Das Zeugnis der Pariser Hs ist also durch die Textvergleichung bestätigt. Q. 2 ist *nach* Q. 3 gehalten um Weihnachten 1270.

Die Untersuchung brachte uns zugleich ein erwünschtes Nebenergebnis. *De anima* a. 21 ist nach Ostern 1270 und vor Weihnachten 1270 verfasst [1]. Wir haben den seltenen Fall, dass wir die Entstehung einer Frage, wenn auch nicht auf Tag und Stunde, so doch auf einen sehr eng umgrenzten Zeitraum festlegen können. Dass Thomas innerhalb eines Jahres dreimal über die gleiche Frage disputierte, lässt ahnen, wie sehr dieses Problem damals die Geister bewegt hat [2]. Tatsächlich lautet auch der achte von den am 10.

[1] Diese Folgerung ist nicht ohne weiteres auf die ganze *Quaestio de anima* auszudehnen, da sich in derselben allem Anschein nach Artikel finden, die früher disputiert wurden. [Vgl. « Gregorianum », 6 (1925), 245; « Scholastik », 1 (1926), 589].

[2] Aus den in *De anima* erhobenen Einwänden ersieht man, wie Thomas gegen zwei Fronten zu kämpfen hätte, gegen die Averroisten, welche das Höllenfeuer und die Möglichkeit eines Leidens durch wirkliches Feuer leugneten, und gegen die Anhänger der alten Schule, welche die thomistische Erklärung durch örtliches Gebundensein als unzureichend verwarfen.

Dezember 1270 von der Universität verurteilten Sätze: Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo [1].

Können wir auch für Q. 4 ein festes Datum angeben? Man hat zu dem Zweck die oben erwähnte Notiz aus Cod. Vat. lat. 779 f. 20ᵛ verwendet: Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre Thoma contra Geroldos in principio quadragesime. In der Voraussetzung, dass Q. 3, a. 11-17 ursprünglich vom Quodlibet getrennt waren und erst bei der Redaktion durch Thomas *selbst* in Q. 3 eingefügt wurden, bleibt doch bestehen, dass sie ungefähr um dieselbe Zeit, also um Ostern 1270 disputiert wurden. Sonst wäre kaum zu erklären, wie Thomas sie gerade hier eingefügt hat. Dann aber ist die *Quaestio de pueris non retrahendis* in der Fastenzeit 1271 disputiert, da sie offenbar später ist als die Artikel Q. 3, a. 11-17 [2].

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Paris.*, 1, 487, n. 432.

[2] Th. sagt zu Beginn der Antwort in a. 1 Cod. Vat. 779 f. 21ᵛ β: Dicendum quod hoc quod pro questione hic inducitur dubitacionem non habet, nisi quod quidam contencioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba que Augustinus dicit in secundo De civ. Dei c. 1: Quantum ille est maior et tetrior insipiencium morbus animorum, quo irracionabiles motus suos eciam post racionem plene redditam sive nimia cecitate qua nec aperta cernuntur [sive obstinatissima pervicacia, qua et ea que cernuntur] non feruntur, eamque sc. cecitatem tamquam veritatem defendunt;... fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras... et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse respondentibus nos existimemus. Die Frage ist also bereits erörtert. Ein Vergleich ergab denn auch, dass die Quaestio eine weiter fortgeschrittene Entwicklung der Kontroverse zeigt als Q. 3 a. 11. Es mag nicht unwillkommen sein, wenn ich die Reihenfolge der einschlägigen Schriften angebe, soweit sich mir dieselbe bis jetzt durch ein vergleichendes Studium ergab: Quodlibet 3, a. 11 (Um Ostern 1270), *Tractatus contra retrahentes, Quaestio de pueris recipiendis* (Fasten 1271), *Summa theol.*, IIᵃ IIᵃᵉ, q. 189, a. 1-3, 5. – Quodlibet 3, a. 17, *Tractatus de perfectione, Summa theol.*, IIᵃ IIᵃᵉ, q. 184, a. 8. Mandonnet (*Siger de Brabant,* 1, 91, n. 5) setzt den Traktat *De perfectione* des hl. Thomas in das Jahr 1269. Das ist etwas früh. Der Traktat ist erst nach Ostern 1270 veröffentlicht. Das von Mandonnet (a. a. O., 92, n. 3) zuerst benutzte Explicit der Hs 131 von Bordeaux, welches *Contra retrahentes* nach 1270 verweist, stimmt zu den innern Kriterien. Ganz sicher ist m. E, dass die Quaestionen der Secunda secundae den Abschluss bilden. Damit ist ein wichtiger Zeitpunkt für die genauere Datierung von IIᵃ IIᵃᵉ gegeben (nach Ostern 1271). Erst nach Einsendung dieser Arbeit las ich das siebte Kapitel von J. de Guibert, *Les doublets de Saint Thomas d'Aquin.* Auf Grund anderer Vergleichspunkte ist er

Aus der Verbindung nun dieser Quaestio mit Q. 4 schliesst Destrez[1]: Il devient évident que ce quatrième quodlibet est de Pâques 1271, ces questions n'ayant pu lui être jointes que parce qu'elles avaient été disputées dans le même temps. Das ist in Wirklichkeit nicht mehr als eine unbewiesene Behauptung. Die zeitliche Zusammengehörigkeit *kann* allenfalls der Grund der Verbindung gewesen sein. Wer möchte aber sagen, dass sie der einzig mögliche Grund war und dass nicht eine der tausend Zufälligkeiten dieses Lebens hineingespielt habe! Wir haben ja keinerlei Beweis dafür, dass Thomas selbst die « Sammlung » der ersten sechs Quodlibeta herausgegeben hat. Zu dem fehlt die Quaestio in dem alten Teil der wichtigen Hs 2 von Angers; sie steht in dem sehr alten Fragment der Hs VII B. 21 von Neapel *vor* Q. 4. Aber selbst wenn man die Stellung der Quaestio durch die Stellung im Autograph von Thomas, wofür bis jetzt kein Beweis vorliegt, erweisen könnte, wäre die zeitliche Zusammengehörigkeit noch nicht gesichert. Dass einer solchen Behauptung keine Hyperkritik zu Grunde liegt, ergiebt sich aus der Tatsache, dass Thomas in Cod. 781 der Vaticana, in dem ich eine Anzahl von eigenhändigen Aufzeichnungen des Heiligen nachweisen kann, hinter *De veritate,* q. 1 eine gar nicht dahin gehörige *Quaestio de immortalitate* mit eigener Hand geschrieben hat[2]. Nur wenn man zeigen

zu einer im wesentlichen gleichen Reihenfolge gekommen: Q. 3, *Quaestio de pueris retrahendis, Tractatus contra retrahentes,* IIª IIªᵉ, q. 189. Er fügt als letztes Glied Q. 5 hinzu. *De perfectione* lässt de G. nach *De caritate,* aber vor IIª IIªᵉ, q. 184 erstanden sein. Es besteht also mit einer Ausnahme — der relativen Stellung der *Quaestio de pueris retrahendis* und des *Tractatus contra retrahentes* — vollständige Uebereinstimmung, die um so wertvoller ist, da sie unabhängig von einander auf Grund verschiedenen Vergleichsmaterials gewonnen wurde.

[1] *Les disputes quodlibétiques,* 73. Versehentlich leitet Destrez S. 68 umgekehrt aus dem Datum von Q. 4 die Zeit der Quaestio ab. Auf die Konjektur von P. Synave [« Bulletin Thomiste », 1, 44-46], der Q. 4 auf Weihnachten 1270 verlegen möchte, brauche ich nicht eingehen, da dieser Termin bereits durch Q. 2 in Anspruch genommen ist.

[2] Zur Vorsicht gemahnt auch die Tatsache, dass in genanntem Cod. Vat. 781 das Autograph der *Quaestio de opere manuali* in gar keiner räumlichen Verbindung mit dem Autograph von Q. 7 steht, wie dies später erörtert werden muss.

könnte, dass Thomas selbst die *Quaestio de pueris recipiendis* in der « Sammlung » der Quodlibeta *hinter* Q. 4 gesetzt hätte, wäre ein wichtiger Grund für die zeitliche Aufeinanderfolge gegeben. Dieser Beweis ist aber nicht erbracht. Daher sind wir in unserer Untersuchung vollständig frei.

Nehmen wir zunächst einmal an, Q. 4 sei Ostern 1271 disputiert, so macht sich alsbald das eine oder andere Bedenken geltend, das allerdings keineswegs von entscheidender Bedeutung ist. Ostern 1271 ist Ludwig der Heilige tot, ist der letzte Kreuzzug kläglich gescheitert. Trotzdem wird im Artikel 11 die Frage erörtert: Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de eius incontinentia timeatur. In den Quodlibeta werden sehr häufig Tagesfragen diskutiert. 1271 scheint diese Diskussion reichlich spät zu liegen [1].

Ein zweites, gleichfalls nicht entscheidendes Bedenken: In seinen letzten Lebensjahren hat sich Thomas mit der Kommentierung von *De coelo et mundo* nach der griechisch-lateinischen Uebersetzung des Wilhelm von Moerbeke beschäftigt [2]. Wir dürfen also wohl annehmen, dass ihm im Jahre 1271 diese Uebersetzung bereits vorlag [3]. Nun können wir aber bei Thomas immer wieder

[1] Man ist versucht, diesem Grunde jede Geltung zu nehmen durch einen Hinweis auf Q. 5, a. 14 (Weihnachten 1271), wo die Frage gestellt wurde: Utrum melius moriatur crucesignatus qui moritur in via eundi ultra mare quam qui moritur redeundo. Allein im letzten Fall kann der Anlass zur Frage sehr leicht durch die Nachricht gegeben sein, dass jemand auf der Rückfahrt vom Kreuzzug verschieden sei, während der erste Artikel von der Annahme des Kreuzes redet. Uebrigens soll dem Grund einzig die Bedeutung eines Anzeichens zukommen.

[2] Dass Wilhelm von Moerbeke Neuübersetzer der drei ersten Bücher von *De coelo et mundo* und Verbesserer des vierten Buches ist, ergibt sich mit Sicherheit aus den ihm eigenen Stilkriterien. [Vgl. hierüber F. PELSTER, *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*; « Baeumker Beiträge », Supplem. II (1923), 106-112; « Scholastik », 2 (1927), 433].

[3] Der Kommentar selbst scheint freilich etwas später begonnen zu sein, da der benutzte Simpliciuskommentar erst Juli 1271 vollendet wurde. Ueber das Datum vgl. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts,* « Baeumker Beiträge », 18, 5-6 (1916), 149. Vgl. auch das Schreiben der Pariser Artistenfakultät bei A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie,* « Baeumker Beitr. », 20, 5 (1922), 4.

beobachten, wie er der griechisch-lateinischen Uebersetzung den Vorzug gibt, sobald ihm diese bekannt. Ich erinnere nur an *De animalibus,* die neue Uebersetzung der Metaphysik. In Q. 4, a. 2, ad 1 wird aber eine lange Stelle aus l. 1, com. 116 der arabisch-lateinischen Uebersetzung zitiert. Das ist für 1271 zum mindesten auffallend.

Diese Bedenken bieten genügenden Anlass zu einem Versuch, ob nicht die von J. de Guibert[1] in seiner grundlegenden Arbeit angebahnte Textvergleichung auch hier wieder einen Schritt weiterführt. Ich nehme als Grundlage folgende Voraussetzungen: Bei doppelter Behandlung desselben Gegenstandes ist die schärfere, im Aufbau und in der Wortwahl klarere und mehr logisch konsequente Fassung im allgemeinen die spätere. Das ist kein aprioristisches Prinzip, sondern eine aus dem Studium der Arbeitweise des Heiligen abgeleitete Regel. Ferner, findet sich eine Behauptung das eine Mal deduktiv aus höheren Prinzipien logisch abgeleitet, das andere Mal mehr praktisch aus der einen oder andern nahe liegenden Erwägung erhärtet, so wird wiederum im *allgemeinen* die gewollte deduktive Ableitung das Spätere sein. Thomas selbst hat Q. 4, a. 18 sein Ideal der theologischen Spekulation aufgestellt: Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit. Et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est. Sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet. Die Erfahrung zeigt, dass er unablässig bestrebt war, diesem Ideal auch durch die Fassung mehr und mehr zu entsprechen. Ich brauche kaum zu erwähnen, dass beide Regeln nicht blindlings und starr als ein unfehlbarer Kanon gebraucht werden dürfen, sondern nur mit Berücksichtigung aller Umstände und Be-

[1] *Les doublets de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1926. Diese äusserlich unscheinbare Arbeit ist geeignet, das Thomasstudium in neue Bahnen zu lenken, die leider viel zu spät betreten wurden. Sonst wären manche Kontroversen über die Interpretation schwieriger Stellen wenigstens aus der wissenschaftlichen Diskussion längst ausgeschieden.

sonderheiten, die allenfalls hineinspielen können. Dann aber können sie wirklich weiterführen.

Vergleichen wir zunächst Q. 4, a. 12 mit Q. 1, a. 16. In beiden wird die Frage untersucht, ob der Untergebene verpflichtet sei, auf die Vorschrift des Obern hin, die geheime Schuld eines Mitbruders zu offenbaren. In Q. 4, a. 12 wird der Fall rein praktisch entschieden mit einer kurzen Begründung. Wenn das Verbrechen geheim ist, so hat jeder nach den Worten des Evangeliums die geheime Mahnung vorauszuschicken. Dem Obern, der gegen diese Ordnung verstösst, ist nicht zu antworten. Wenn das Verbrechen aber schon irgendwie ruchbar geworden, so hat der Prälat das Recht zu fragen und der Untergebene die Pflicht zu offenbaren.

Ganz anders ist das Vorangehen in Q. 1, a. 16. Was Q. 4 in einem Contra nur angedeutet, bildet jetzt die Grundlage der ganzen Entwicklung: Der Prälat im Kapitel steht dem kirchlichen Richter in seiner Amtsbetätigung gleich. Dann wird die kirchliche Prozessordnung dargelegt d. i. die drei Wege der denuntiatio, inquisitio und accusatio mit ihren entsprechenden Zielen. Je nach der Wahl eines dieser Wege sind das Recht des Prälaten und die Pflicht des Untergebenen verschieden. Das wird im einzelnen ausgeführt und begründet. Man sieht sofort, dass im zweiten Fall die ganze Frage in eine höhere, mehr prinzipielle Sphäre gehoben ist. Die Einzelfälle und ihre Lösungen werden einem ganz allgemeinen Gesichtspunkte untergeordnet. Von der Dekretale *De purgationibus*, welche den Anlass zu dem Contra von Q. 4 und der jetzigen Lösung gegeben hatte, ist keine Rede mehr. Anderseits ist hier die juridische Unterscheidung zwischen denuntiatio, inquisitio und accusatio eingeführt. Die Lösung von Q. 1 hat unbedingt als vollkommener und darum wohl als später zu gelten [1].

Ein zweiter Anhaltspunkt. Wir vergleichen Q. 4, a. 8 mit Q. 2 a. 1. Es handelt sich um der Frage: Utrum corpus Christi in cruce

[1] Zum Vergleich wurden auch *De correctione fraterna*, a. 2 und die *Summa th.*, II^a^ II^ae^, q. 33, a. 7 herangezogen. Dabei ergab sich aller Wahrscheinlichkeit nach folgende Reihenfolge: Q. 4, *De correctione fraterna*, *S. th.*. II^a^ II^ae^, q. 33, a. 7 *c*, Q. 1. Die Anordnung Q. 4 und *De correctione fraterna*, müsste jedoch noch gründlicher untersucht werden. Auf den Beweis im einzelnen kann ich hier nicht eingehen, da er zu weit abführen würde.

et in sepulcro sit unum numero [1] (a. 8) und utrum Christus in triduo fuerit idem homo numero. Im Grund ist es das gleiche Problem. In Q. 4 wird auf die beiden einschlägigen Häresien der Arianer und Eutychianer und deren Lösungsversuche hingewiesen [2]. Die wahre Lösung muss zwischen beiden liegen, also Einheit des Suppositum und wahrer Unterschied zwischen Leben und Tod. Die erste *Einheit* wiegt mehr als die zweite *Verschiedenheit.* Daher die Lösung: « idem numero corpus Christi ». In Q. 2 bildet die Entwicklung des Wesens der hypostatischen Vereinigung den Ausgangspunkt. Daraus folgt wahre Trennung von Leib und Seele im Tod, bleibende persönliche Vereinigung der Gottheit mit den getrennten Teilen. Daraus wird die Sprechweise gefolgert, die hier viel genauer umschrieben und bis in ihre Einzelheiten verfolgt wird als in Q. 4. Also wiederum: Mehr deduktives Verfahren, schärfere Fassung im einzelnen; also wohl späterer Ursprung. Dass Thomas selbst die Fassung von Q. 1 als vollkommener ansah, dürfen wir daraus schliessen, dass er in der *S. th.*, III, q. 50, a. 4 zwar die zweite Objektio von Q. 4, a. 8 aufnimmt, im übrigen aber sich mehr an Q. 1 hält.

Ein dritter Hinweis. Q. 4, a. 22, *De malo*, q. 7, a. 8 und *S. th.*, I^{a} II^{ae}, q. 89, a. 5, ad 5 wird die Frage behandelt: Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. Vergleichen wir zuerst die *Summa* und *De malo*, q. 7, a. 8. Den Objektionen 1, 2, 3 der *Summa* entspricht in *De malo* die Reihenfolge 2, 1, 3. Sed contra ist verschieden. Der letzte Teil von 1, welcher sich an den Text *Rom.* 8, 1 Nihil est damnationis anschliesst, ist in der *Summa* leichter verständlich. In *De malo*: Denen, die in Christus sind, gereicht die Begierlichkeit nicht irgendwie zur Strafe. Wenn aber die Ursache entfernt wird, hört auch die Wirkung auf. Also gereicht die Begierlichkeit solchen, die nicht in Christus sind, zur Strafe. In der *Summa*: Denen, die in Christus sind und weil sie

[1] Die Frage hat in Cod. Vat. 779 f. 16^{r} den Wortlaut: Utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et iacens in sepulcro.

[2] Hier ist ein Unterschied zwischen dem Druck und der ersten Hand von Cod. Vat. 779, welche f. 16ra eine Lücke ausfüllt, nicht ohne Interesse: Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta Synodo damnata] alia est Euticianorum.

in Christus sind, gereicht die Begierlichkeit nicht zur Strafe. Die Ungläubigen sind nicht in Christus. Also ist die Begierlichkeit in ihnen strafwürdig.

Dasselbe gilt von der zweiten Objektion. In *De malo*: Aus dem Anselmtext « Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulent » wird gefolgert: Das Fleisch fühlen und nicht danach handeln ist die erste Regung der Begierlichkeit. Da aber nur die schwere Sünde Verdamnis verdient, so müssen die ersten Regungen in den Ungläubigen, die nicht in Christus sind, schwere Sünde sein. In der *Summa*: Obersatz ist der Text des Anselmus in gleichem Wortlaut. Untersatz: Verdamniss gebührt nur der schweren Sünde. Also ist die erste Regung der Begierlichkeit in den Ungläubigen schwere Sünde, da, « das Fleisch fühlen » und die ersten Regungen der Begierlichkeit dasselbe sind. Also in beiden Fällen in der *Summa* eine straffere Fassung des Gedankens. Wichtiger ist die Umstellung der beiden Objektionen 1 und 2. Denn so wird in der *Summa* die ursprüngliche Ordnung und Gedankenfolge des hl. Anselm wiederhergestellt. Dadurch wird auch erreicht, dass die Worte Anselms, welche in *De malo* eine eigene Erklärung verlangten, hier kurz erledigt werden. « Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi ».

Die dritte Objektion ist in beiden wörtlich dieselbe. Ad 3 ist aber wieder in der *Summa* besser gefasst.

Während in *De malo* das debitum non sentiendi carnem einfachhin dem debitum habendi originalem iustitiam gleichgesetzt wird, heisst es in der *S. th.* richtiger « erat *per* originalem iustitiam ». Daraus folgert *De malo*: Ex quo sequitur quod non habens eam [originalem iustitiam] vel aliquid loco eius... habeat peccatum originale, non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale. Ungleich kürzer und besser in der *S. th.*: Unde id quod opponitur tali debito non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

In der Responsio von *De malo* ist *ein* Gedanke ausgeführt: Die Begierlichkeit wurzelt in der Sinnlichkeit. Dort ist aber kein Raum für die schwere Sünde, sondern nur für die lässliche Sünde; diese ist aber in den Gläubigen, insofern die Begierlichkeit nicht

mit persönlicher Schuld verbunden ist, eine poenalitas, in den Ungläubigen irgendwie eine damnatio culpabilis. Derselbe Grund steht in der Responsio der *S. th.* zuerst; nur ist er hier viel straffer zusammengezogen. Es folgt ein zweiter Grund, der identisch ist mit dem Sed contra von *De malo.* Also auch in der Responsio bei aller Beschränkung auf das Wesentliche eine Erweiterung. Nach den gegebenen Grundsätzen müssen wir *S. th.*, I^{a} II^{ae}, q. 89, a. 5 nach *De malo*, q. 7, a. 8 ansetzen.

Vergleichen wir nun *S. th.*, I^{a} II^{ae}, q. 89, a. 5 mit Q. 4, a. 22. Die zweite Objektion aus Anselm ist der Substanz nach dieselbe wie in Q. 4. Doch ist im Anselmtext eine charakteristische Abweichung. Der Text « significat eos, qui non sunt in Christo, sequi damnationem, quoties sentiunt carnem, etiamsi non secundum illam ambulant » ist in *S. th.* und ebenso in *De malo* folgendermassen wiedergegeben: Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem etiamsi non secundum carnem ambulant. In Q. 4 dagegen heisst er: eos qui non sunt in Christo Jesu sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiunt. Der letzte Teil, auf den es ankommt, ist in der *S. th.* und in *De malo* bedeutend genauer. Wichtiger ist ein anderer Unterschied. Obiectio 1 aus *Rom.*, 8, 1 fehlt in Q. 4 als Obiektion. Dagegen wird der Text in ad 1 weitläufig aus dem Zusammenhang mit *Rom.* 7 erklärt, weil der Ausspruch Anselms von dem Wort des Apostels abhänge. Wenn wir nun die Priorität von Q. 4 annehmen, so verstehen wir, wie Thomas auf Grund dieser ausdrücklich betonten Abhängigkeit Anselms von *Rom.*, 8, im Gegensatz zu *De malo Rom.*, 8, 1 als *ersten* Einwand einführt und ferner bei der Erklärung des Paulustextes ausdrücklich auf Kap. 7 hinweist — ut ex praemissis patet — ohne doch näher darauf einzugehen. Dies Verfahren kann m. E. nur dadurch erklärt werden, dass *S. th.* den Wortlaut des Textes aus *De malo* nahm, zugleich aber Q. 4 vor Augen hatte. Obiectio 3 der *S. th.* stimmt zwar dem Gedanken nach mit Obi. 2 von Q. 4 überein, ist aber dem Wortlaut nach nicht hierher, sondern aus *De malo* genommen.

Zwingend für die Priorität von Q. 4 scheint eine andere Erwägung. Der erste Teil der Responsio in *S. th.* ist der Substanz nach identisch mit *De malo* und Q. 4; er schliesst sich aber in

der Fassung näher an Q. 4 an; ja ein wichtiger Satz « est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus » findet sich nur in Q. 4. Der zweite Teil der Responsio findet sich in Q. 4 ebenso wie in *De malo* nicht in der Responsio, sondern in « Sed contra ». Wäre Q. 4 *nach S. th.*, I^a^ II^ae^, q. 89 entstanden, so müsste man annehmen dass Sed contra von *De malo* in *S. th.* zum zweiten Grund der Responsio werde, um dann in Q. 4 wieder in seine alte Stellung zurückzukehren. Vergleicht man endlich ad 3 der *Summa* mit ad 2 des Quodlibet, so findet man wieder, dass die Antwort der *S. th.* viel bestimmter auf den Kernpunkt und das Subjekt der Frage eingeht. Alles spricht dafür, dass Q. 4 *vor S. th.*, I^a^ II^ae^, q. 89 liegt.

Geht Q. 4 auch der *Disputatio de malo*, q. 7 voraus? Ich glaube, die Frage bejahen zu müssen. Sonst müsste man betreffs des Anselmustextes « qui non sunt in Christo etc. » die Reihenfolge 2, 1, 2 annehmen. Dasselbe gilt von der Obiectio aus *Rom.*, 8 — man hätte Obi., ad 1, Obi. — ebenso inbetreff des vorhin erwähnten Textes *Hebr.*, 10, 29 — es bestände die Reihenfolge *Hebr.*, 0, *Hebr.* — desgleichen betreffs des Anselmzitates in Obi. 3 — Ans., 0, Ans. — Eine solche Reihenfolge wäre allenfalls möglich, wenn Th. bei Abfassung von *S. th., De malo* oder Q. 4 nicht benutzt hätte. Beides ist unmöglich, da sich aus beiden wörtliche Zitate in *S. th.* nachweisen lassen. Ich glaube, dass ich dem Leser die Erörterung anderer in metaphysischer Ordnung möglicher Kombinationen ersparen kann. Eine etwa auftauchende Schwierigkeit kann jeder mit dem vorgelegten Beweismaterial leicht selber lösen: Für Gelehrte freilich, die nur an rein metaphysisches Denken gewohnt sind, haben derartige Beweise meistens etwas Unbefriedigendes, da dieselben noch stets Raum für andere metaphysische Möglichkeiten lassen. Das Ergebnis wäre die Reihenfolge Q. 4, *De malo*, q. 7, *S. th.*, I^a^ II^ae^, q. 89.

Bei dieser Anordnung aber ist es unmöglich, dass Q. 4 Ostern 1271 gehalten wurde. Es müsste nämlich in dieser Voraussetzung von Ostern 1271 bis zum Sommer 1272 zum mindesten der weitaus grösste Teil von *De malo*, ein grosser Teil von *S. th.*, I^a^ II^ae^, ausserdem II^a^ II^ae^ vollständig und noch ein Teil von III verfasst sein, ferner Q. 5 und die *Quaestio de retrahendis pueris*. Das ist

aber selbst für die Kraft eines Thomas, der ausserdem noch Vorlesungen und Disputationen zu halten hatte, zu viel. Zudem ist es wahrscheinlich, dass Th. bereits kurz nach Weihnachten 1270 mit IIª IIªᵉ beschäftigt war. Denn die wörtliche Herübernahme von Q. 2, a. 7 in IIª IIªᵉ, q. 10, a. 12, ein bei Thomas einzig dastehendes Beispiel, lässt sich genügend wohl nur dadurch erklären, dass Niederschrift des Q. 2 und Abfassung des ersten Teiles von IIª IIªᵉ in unmittelbarer zeitlicher Nähe liegen. Q. 4 liegt also vor 1271. Da nun für 1270 bereits Q. 3 und Q. 2 festgelegt sind, so bleibt nur 1269 als mögliches Jahr übrig. In dieser Voraussetzung wird ohne Mühe erklärt, warum die Frage über die Annahme des Kreuzes gestellt wurde. Ludwig bereitete den Kreuzzug vor. Ferner versteht man die Frage nach der Pflicht der Offenbarung geheimer Sünden, denn die Frage wurde 1269 auf dem Pfingstkapitel in Paris lebhaft erörtert [1].

Sollen wir Ostern oder Weihnachten 1269 als Termin für Q. 4 annehmen? Die Antwort hängt wesentlich von der Lösung einer andern Frage ab: Welches Datum haben wir für Q. 1 anzusetzen? Da Q. 4 früher als Q. 1 liegt, so bleiben für Q. 1 nur die Möglichkeiten Weinachten 1269, Ostern 1271, Ostern 1272. Ein Grund, der freilich nicht durchschlagend, aber auch nicht wertlos sein dürfte, spricht für den Ostertermin. Nicht weniger als drei oder gar vier Fragen handeln über die Beichte. Q. 1 a. 9: Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare; a. 10: Utrum sufficiat confiteri scripto; a. 11: Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam; a. 12: Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum. Solche Fragen mussten aber zu Ostern viel leichter auftauchen als an Weihnachten.

Möglicherweise führt die Methode des Vergleichens einen Schritt weiter. Wir nehmen als Vergleichspunkte Q. 1, a. 7 und *S. th.*, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 6. Es können dabei herangezogen werden: *Sent.*, l. 2, d. 28, q. 1, a. 4; *De veritate*, q. 24, a. 15; *Summa contra Gent.*, l. 3, c. 149. Die Frage lautet: Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam prae-

[1] Vgl. P. MANDONNET, *Thomas d'Aquin, Lecteur à la Curie Romaine*, « Xenia Thomistica », 3, Romae, 1925, 27.

parare? Bekanntlich hat Thomas in diesem Punkte auch in der Sache eine Entwicklung durchgemacht [1]. Im Sentenzenkommentar und in der *Quaestio De veritate* genügte ihm mit andern seiner Zeit zur Vorbereitung auf die Gnade der freie Wille zugleich mit der äusseren Leitung der göttlichen Vorsehung [2]. Anders in der

[1] Vgl. J. STUFLER, *De Deo operante,* Oeniponti, 1923, 370-400. H. LANGE, « Theologische Revue », 23 (1924), 391-400. Man kann Stufler nur beistimmen, wenn er schreibt, *loc. cit.*, 370: videndum est, num etiam apertis verbis asserat actus gratiae et habituum infusionem tempore antecedentes [entitative] mere naturales esse. Quod tam facili via ostendi potest, ut mirum videatur quomodo theologi posteriores affirmare potuerint secundum doctrinam S. Thomae omnem praeparationem ad gratiam habitualem fieri ex auxilio gratiae [entitative] supernaturalis... tamen D. Thomas de natura huius praeparationis non semper eandem doctrinam professus est, sed ab initio plus aequo viribus naturae tribuens paulatim usque ad urgendam absolutam necessitatem auxilii divini interioris progressus est. In dieser Frage hat zweifellos Thomas selbst eine Entwicklung durchgemacht, die in der späteren Theologie über Thomas hinaus noch bedeutend gefördert ist.

[2] Es genüge hier die klare Stelle aus *De ver.*, q. 24, a. 15: Si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est non erit praeparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem... Et sic cum homo se ad gratiam incipit praeparare de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus *exterioribus* actionibus utpote exteriori admonitione aut corporali aegritudine aut aliquo huiusmodi *vel* aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur *vel* etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur. Uebrigens hat sich ein freilich noch nicht völlig durchgeführter Frontwechsel bereits im Uebergang vom Sentenzenkommentar zu *De veritate* vollzogen. Ein klarer Beweis hierfür ist der Vorzeichenwechsel in den Objektionen. Was in l. 2, d. 28, q. 1, a. 4 bei gleichbleibenden Wortlaut der Frage unter « Sed contra », also unter den Gründen *für* die These steht, ist in *De veritate* und den folgenden Schriften unter die Einwände *gegen* die These geraten. Das Ergebnis im Kommentar: « Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est » wird schon in *De veritate* so eingeschränkt, dass es beinahe in das Gegenteil verkehrt scheint. « Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur ».

Summa und in Q. 1. In beiden wird ausdrücklich ein « auxilium gratuitum Dei *interius* moventis » verlangt. Lässt sich nun trotzdem nur aus Vergleichung heraus die Priorität der *Summa* oder des Quodlibet ableiten? Ich möchte nicht behaupten, dass wir auf diesem Wege zur vollen Sicherheit gelangen. Gleichwohl scheinen mir gute Gründe für die Priorität der *Summa* zu sprechen, während Gegengründe kaum vorhanden sein werden.

Die Prioritätsgründe sind folgende: Betrachten wir das Stellenmaterial, so ist auffallend, dass Q. 1 soviele Texte bietet, die bisher an keiner einschlägigen Stelle verwandt werden: *2 Cor.*, 3, 5; *Ps.*, 142, 9; *Phil.*, 1, 6; *Prov.*, 21; *Osee*, 13, 9. Stände die *Summa* an letzter Stelle, so wäre es doch merkwürdig, dass sie sich dieses ganze Material entgehen liess, um nur einen Text *Prov.*, 16, 1 aus Q. 1 aufzunehmen. Vergleichen wie die *Summa* mit *De veritate*, so finden wir, dass die *Summa* in Anordnung und Auswahl viel mehr Verwandschaft mit *De veritate* als mit Q. 1 besitzt. Obi. 1 *Zach.*, 1. 3 ist auch die erste Obiection von *De veritate*. In Q. 1 fehlt die Stelle. Das « Sed contra » *Io.*, 6, 44 steht in *De veritate* an derselben Stelle; in Q. 1 haben wir als « Sed contra » *Thren.*, 5, 21, welches sowohl in der *Summa* als in *De veritate* seinen Platz bei ad 1 gefunden hat, und den neuen Text *2 Cor.*, 3, 5. Steht aber die *Summa* in Auswahl und Anordnung der Texte näher bei *De veritate*, so liegt es nahe, auch eine grössere zeitliche Nähe anzunehmen.

Q. 1 macht sich bedeutend mehr frei von dem gewöhnlichen Material; also dürfte es später sein. Man beachte die Auslassung von *Zach.*, 1, das vom Sentenzenkommentar an als klassischer Text figuriert hatte, ferner die Versetzung von *Thren.*, 5, 21 aus ad 1 in « Sed contra », aus dem es *Io.*, 6, 44, welches hier in *De veritate* und in der *Summa* herrscht, verdrängt. Besonderes Gewicht möchte ich auf eine scheinbare Kleinigkeit legen. Reichliche Erfahrung zeigt, dass Thomas viel daran lag, immer die modernsten Aristotelesübersetzungen zu haben und zu zitieren, sodass man in mehr als einem Fall aus ihrem Gebrauch oder Nichtgebrauch einen guten Beweis für die Datierung bilden kann. Seit der *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 89 spielt nun in dieser Frage

ein Text aus der Eudemischen Ethik eine gewisse Rolle [1]. Der Text wird noch in *S. th.*, I[a] II[ae], q. 9, a. 4 ausdrücklich als aus der Eudemischen Ethik stammend bezeichnet. In Q. 1 dagegen wird er eingeführt « probat Philosophus in quodam capitulo de bona fortuna ». Nun ist nach den Forschungen von A. Pelzer [2] *De bona fortuna* in seinem ersten Teil nicht anderes als eine Ueberarbeitung eines Abschnittes der Eudemischen Moral d. h. der *Magna Moralia*. Die *Magna Moralia* sind aber unter Manfred (1258-1266) durch Bartholomaeus von Messina übersetzt. *De bona fortuna* ist daher notwendig späteren Datums [3]. Wenn also Thomas in der *Summa* I[a] II[ae] noch die Stelle aus der Eudemischen Ethik zitiert, in Q. 1 dagegen aus *De bona fortuna*, so spricht ein guter Grund dafür, dass Q. 1 jünger ist.

Auch rein inhaltlich deutet das eine oder andere auf die Priorität der *Summa* hin. Während in der *Summa* nur positiv der motus interior verlangt wird, verwirft Thomas in Q. 1 ausdrücklich die frühere Ansicht: Indiget autem divino auxilio *non solum* quantum ad *exteriora* moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, sed etiam quantum ad *interiorem* motum, prout Deus cor hominis *interius* movet secundum illud Prov. 21: Cor regis in manu Dei. Quocumque voluerit, vertet illud. Ausserdem scheint er ein besonderes Bedürfnis zu empfinden, sich mit dem Pelagianismus, den er in den Frühzeit nicht genügend vermieden hatte, polemisch auseinanderzusetzen.

[1] Die hier einschlägigen Stellen verdanke ich dem noch nicht veröffentlichten Traktat *De gratia* S. 109 von P. H. Lange in Valkenburg. Durch die Zitierung in der *Summa contra gentiles,* l. 3, c. 89 wissen wir nunmehr, dass die *Magna Moralia* in der Uebersetzung des Bartholomaeus von Messina nicht erst um 1266, sondern bereits zu Anfang der sechziger Jahre vorlagen.

[2] *Les versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII[e] siècle,* « Revue Néo-Scol. », 23 (1921), 316-321.

[3] Freilich steht der Text in dem zweiten Teil, welcher unter den Namen *De eupragia* ein Sonderdasein führt — nur für den ersten Teil hat Pelzer die Ueberarbeitung nachgewiesen. [A. a. O., 320 f.]. — Aber der Titel *De bona fortuna,* unter dem Thomas den Text anführt, bürgt dafür, dass er die ganze Schrift in Händen hatte.

Was in *Contra gentiles*, l. 3, c. 149 nur in einem Satz angedeutet ist und was in der *Summa* vollständig fehlt, ist hier ausführlich dargetan, nämlich der Zusammenhang der früher verteidigten, jetzt verworfenen Lehre mit dem Pelagianismus. Also anscheinend auch inhaltlich ein Fortschritt über die *Summa* hinaus. Wir dürfen demnach in Berücksichtigung der vorgebrachten Momente mit guter Wahrscheinlichkeit behaupten, dass Q. 1 nach de *S. th.*, I[a] II[ae], q. 109 entstanden ist. Wenn dies aber zutrifft, dann rührt Q. 1 kaum aus dem Jahr 1269 her. Denn *S. th.*, I[a] II[ae], q. 89 ist später als Q. 4 und *S. th.*, I[a] II[ae], q. 109 früher als Q. 1 anzusetzen. Wäre jetzt Q. 4 von Ostern und Q. 1 von Weihnachten 1269, so müsste man nicht allein annehmen, dass Thomas in der Zwischenzeit die zwanzig Quaestionen der *S. th.*, I[a] II[ae] verfasst hätte [1] — das wäre nichts Unmögliches — sondern auch, dass er dieselbe Frage zweimal unmittelbar hintereinander erörtert und dabei so tief greifende Aenderungen vollzogen hätte. Das aber ist wenig glaubwürdig.

Ein weiteres Moment kann nur eben berührt werden. Bei der früher angestellten Vergleichung der Fragen über die brüderliche Zurechtweisung ergab sich, dass Q. 1 wahrscheinlich später als *S. th.*, II[a] II[ae], q. 33, a. 7 ist. II[a] II[ae] liegt aber von q. 10 ab wegen des aus Q. 2 herübergenommenen Artikels a. 12 über die Taufe von Judenkindern später als Weihnachten 1270; also auch Q. 1, welches II[a] II[ae] q. 33 voraussetzt. Wir werden daher der Wahrheit wohl näher kommen, wenn wir Q. 1 nicht nach 1269, sondern nach Ostern 1271 oder 1272 verlegen.

Welcher der beiden letzten Termine verdient den Vorzug? Eine irgendwie endgültige Antwort auf diese Frage habe ich bis jetzt nicht gefunden. Zwei Gründe sprechen für Ostern 1271. Wir haben die Wahl zwischen Q. 6 und Q. 1. Bei einem Vergleich der beiden Quodlibeta findet man in Q. 1 noch viel mehr jene Fragen, die an den Nerv der thomistischen Doktrin und an spekulative Zeitprobleme rühren, während die Fragen von Q. 6 in das weniger sturmdurchwühlte Fahrwasser der Moralkasus und

[1] Dies ist das Minimum. Hierfür wird allerdings gefordert, dass Thomas Ostern gerade an q. 89 und Weihnachten an q. 109 stand, was recht unwahrscheinlich klingt.

Probleme naturphilosophischer Neugier eingelaufen sind. Diese Ruhe passt aber besser für Ostern 1272, wo sich die Wogen des Kampfes geglättet haben. Zweitens steht Q. 6, wie wir zu Anfang sahen, ausserhalb des ursprünglichen Verbandes der ersten Quodlibeta. Dieses spätere Hinzutreten findet eine ungezwungene Erklärung, wenn es eben das letzte der Pariser Quodlibeta ist.

Kehren wir jetzt su Q. 4 zurück, für welches wir die Wahl Ostern oder Weihnachten 1269 haben. — An die absolute Möglichkeit Weihnachten 1268 braucht man einstweilen wohl nicht zu denken. — Das Natürlichste wäre Q. 4 auf Weihnachten 1269 zu verlegen. Dann hätten wir von Weihnachten 1269 bis Ostern 1272 eine ununterbrochene Reihenfolge. Die Möglichkeit des Ostertermines 1269 soll nicht geleugnet werden, aber ein positiver Grund für ihn liegt bis heute nicht vor. Wir wissen nur, dass Thomas auf dem Pariserpfingstkapitel 1269 zugegen war und zwar nicht als Definitor [1]. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass er seine Lehrtätigkeit bereits wieder aufgenommen, möglich aber auch, dass er vom General oder der Pariser Provinz zu diesem Zwecke ebendamals berufen wurde. Aber selbst wenn er seit Herbst 1268 in Paris gelehrt hätte, ist damit noch nicht gegeben, dass er sofort mit der Abhaltung von Quodlibeta begann [2].

Zum Schluss wird es angezeigt sein, die sicheren Ergebnisse von den mehr oder minder wahrscheinlichen, klar zu scheiden. Sicher ist meines Erachtens, vor allem dass die gewöhnliche Reihenfolge kein irgendwie zuverlässiges Kriterium der zeitlichen Anordnung bildet, ferner dass Q. 3 von Ostern 1270, Q. 5 von Weihnachten 1271 stammt und auch wohl, dass Q. 2 Weihnachten 1270 gehalten wurde, weiterhin dass die *Quaestio de pueris reci-*

[1] Vgl. P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin Lecteur à la Curie Romaine,* « Xenia Thomistica ». 3, Romae, 1925, 27.

[2] Da die von Mandonnet vorgebrachte Beweisführung für Januar 1269 als Ankunftstermin in Paris wohl nicht standhält, so kennen wir den genauen Zeitpunkt der Wiederaufnahme des Pariser Lehramtes einstweilen noch nicht. Vgl. P. Mandonnet, « Xen. Thom. », 3, 26-38 und dazu F. Pelster, « Scholastik », 2 (1927), 126 f.

piendis in der Fastenzeit 1271 disputiert wurde. Zum mindesten recht wahrscheinlich bleibt es, dass Q. 4 vor Q. 1 liegt und wohl Weihnachten 1269 disputiert wurde. Letzteres Datum besitzt einen geringeren Sichereitsgrad. Ebenso sprechen triftige Gründe dafür, dass Q. 1 Ostern 1271 oder Ostern 1272 disputiert wurde, wobei das Jahr 1271 den Vorzug verdient. Q. 6 wird man am besten nach Ostern 1272 verlegen.

In all den letzten Fällen sind weitere Untersuchungen zum Zweck der Bestätigung oder Korrektur durchaus wünschenswert. Sollen diese aber sachlich weiterführen, so ist notwendig, dass man nicht, wie dies bisher hin und wieder geschehen ist, den einen oder andern wirklich oder scheinbar schwachen Beweisgrund herausgreift und daraufhin ein Verwerfungsurteil aufbaut. Man muss sich auf die mühsame Arbeit der Nachprüfung des gesamten, oft recht komplexen und wenig durchsichtigen Materials einlassen und womöglich neues herbeischaffen. Dann und nur dann ist begründete Aussicht vorhanden, dass wir in einer ebenso wichtigen wie schwierigen Frage, die man vorzeitig als endgültig gelöst ansah, zu sichern Ergebnissen gelangen.

Ich stelle der leichteren Uebersicht halber die Quodlibeta in der Reihenfolge zusammen, wie ich mir dieselbe bis jetzt denke. Die grössere oder geringere Gewissheit der einzelnen Daten ist nach den vorgebrachten Beweisen zu beurteilen: Q. 4 Weihnachten 1269, Q. 3 Ostern 1270, Q. 2 Weihnachten 1270, Q. 1 Ostern 1271, Q. 5 Weihnachten 1271, Q. 6 Ostern 1272 [1].

Bei der Untersuchungen ergab sich weiterhin, dass sowohl *S. th.*, I^{a} II^{ae} als II^{a} II^{ae} wohl vollständig der zweiten Pariserlehrzeit angehören; dasselbe gilt von *De malo* [2] und einem Teil

[1] Die Reihenfolge 4, 3, 2. 1, welche keineswegs irgendwie beabsichtigt oder vorausgesehen war, könnte zu folgender Konjektur verleiten. Nach Ostern 1271 stellte irgend jemand zu Paris die damals vorhandenen Quodlibeta dergestalt zusammen, dass er von dem nächstliegenden aus zeitlich rückwärts ging. Als dann Q. 5 erschien, wurde dies den übrigen angefügt. Später kam dann noch Q. 6 hinzu. Natürlich hat diese Annahme nur den Wert oder Unwert einer reinen Konjektur.

[2] Der Ansatz Mandonnets [« Rev. des sc. Philos. et Théol. », 23 (1918), 354], nach welchem *De malo*, q. 1-13 in den Jahren 1263-1267 disputiert wäre, ist schon deshalb unannehmbar, weil gleich in q. 1, a. 1 der Kom-

der *Quaestio de anima* — a. 21 wurde zwischen Ostern und Weihnachten 1271 disputiert. Die Traktate *De perfectione* und *Contra retrahentes pueros* sind 1270 entstanden. Thomas stand wirklich auf der Höhe seines Schaffens. Die in diesen Jahren entfaltete Tätigkeit müssen wir um so mehr bewundern, da ein tieferes Studium immer vollkommener enthüllt, welchen Fleiss, welche Ueberlegung und welches Nachdenken Thomas selbst bei der Abfassung der Quodlibeta, die beim ersten Anblick leicht als Zufallsprodukte erscheinen könnten, immer und immer wieder aufwandte.

F. Pelster S. I.

mentar des Simplicius zu den Prädikamenten nicht weniger als viermal zitiert wird. Dieser Kommentar ist aber erst im März 1266 durch Wilhelm von Moerbeke vollendet. [M. Grabmann, *Forschungen zu den lat. Aristotelesübersetzungen*, « Baeumker Beitr. », 17, 5-6 (Münster, 1916), 148]. Bei Abfassung von *S. th.*, I, q. 48, a. 1 kannte Thomas den Simpliciuskommentar noch nicht.

Il valore del principio di contradizione
nella filosofia di Aristotele [1]

Valore soggettivo del principio di contradizione.

Summarium. — Iam constare supponitur de valore obiectivo, eoque reali et metaphysico, principii contradictionis; nunc de valore subiectivo quaeritur eiusdem principii, quem habeat et quomodo, pro subiecto cognoscente in ordine ad obiectum per scientiam cognoscendum, ex textu nempe et ad mentem Aristotelis. Ut autem quaestio haec epistemologica expeditius ordinate procedat, reservatur tractanda postea seorsim quaestio psychologica. Porro aliquis generatim demonstrativus influxus primi principii, quantumvis mediatus, adesse ostenditur in omni nostra demonstratione. Speciatim vero, in demonstratione ad impossibile; tum in efformandis aliis principiis, analyticis et syntheticis, ac praesertim principio analytico rationis sufficientis et causalitatis. Interea modus perpenditur quo a Philosopho principia omnia dicuntur probari per aliquam inductionem.

9. — Abbiamo visto il valore in se, quasi statico, del principio, da parte dell'oggetto conosciuto; vediamone ora il valore dinamico da parte e a vantaggio del soggetto conoscente, se e come esso vi eserciti una vera e propria funzione scientifica: che era il secondo punto della questione. Intorno a che, poco veramente ci resta a dire, e più che altro, tirar bene le conclusioni; ma in questo caso non è ciò di poca nè di secondaria importanza. Si tratta infatti di determinare se il principio di contradizione sia in realtà principio di conoscenza intellettuale per il soggetto conoscente che è l'intelletto umano; e come intervenga nel progresso della nostra scienza, specialmente atteso che il conosciuto è perfezione del conoscente non secondo la cosa in sè che si conosce, ma secondo la somiglianza intenzionale per cui in atto si conosce [2], ciò che a prima vista sembra ripugnare alla realtà del significato del primo principio. Di più è un fatto che le principali controversie agitate nel campo

[1] Cfr. « Gregorianum », a. VIII (1927), vol. VIII, pag. 243-296.
[2] II *De Anima*, c. XII; III *De Anima*, c. VIII.

della nostra scienza dopo A., e specialmente nella filosofia moderna, hanno più o meno palesemente per oggetto il generale intervento dei primi principî, ammesso o respinto o male accolto [1]. Basta per esempio ricordare in tempi più recenti fra gli Ontologi il Rosmini, con la sua primitiva e perenne intuizione dell'idea dell'ente simpliciter, frastagliata in seguito da mille altre idee inferiori, e il Gioberti, con la sua intuizione ugualmente primitiva perenne dell'ente che crea le esistenze; nonchè gli Empiristi, Criticisti, Tradizionalisti, e quanti altri tentarono di svalutare, all'opposto, i primi principî intellettuali concessi dalla natura a ciascuno. Si aggiunga poi che il pensiero stesso di A. su questo punto non è così chiaro ed esplicito da non meritare uno studio d'interpretazione; soprattutto per ciò che concerne il modo e i limiti dell'influsso causale del principio di contradizione nelle conclusioni scientifiche: se circoscritto ai soli sillogismi per riduzione all'assurdo o esteso alle dimostrazioni dirette, e se messo in opera fin dal principio dell'uso di ragione o solo più tardi, e come tutto questo [2].

Il punto dunque della questione può aver due aspetti, e sotto due punti di vista può esser da noi riguardata tutta la questione: uno epistemologico, se eserciti un influsso dimostrativo, e quale influsso dimostrativo eserciti il primo principio nella certezza delle conclusioni; l'altro psicologico, quando e come giungiamo noi a formare e a formulare in noi stessi il principio di contradizione. L'uno e l'altro però convengono da sè nello scopo comune di dirigere le nostre ricerche a stabilire con un criterio radicale i naturali confini dell'infinita potenzialità dell'umano intelletto, nonchè quelli della mutua fiducia tra la necessità soggettiva e l'oggettiva di una facoltà non cieca.

Valore epistemologico del primo principio in generale.

E quanto al primo, incominciamo subito dal riconoscere che indubbiamente il principio esercita una qualche efficacia dimostrativa nei risultati della nostra scienza, benchè lasci ancora

[1] V. n. 4; e Pallavicino, *Del Bene*, l. II, c. XXX.
[2] I *Anal. pr.*, c. XXII; I *Anal. post.*, c. XI.

l'adito aperto alla questione del modo e della misura. Nessuno, secondo A., può condurre a termine una qualsiasi dimostrazione senza finalmente quietarsi nell'accettare indiscutibilmente e con maggior fiducia che la conclusione quello che è insieme, almeno implicitamente, il principio da cui muove, il principio di contradizione [1]. Altrimenti non si avrà mai una dimostrazione assoluta: (εἴπερ ἔσται τὸ ἁπλῶς ἀποδεδεῖχθαι) [2]. Vi sono bensì nelle scienze principî proprî e principî comuni (τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης, τὰ δὲ κοινά) [3], ma i proprî senza i comuni non approderebbero a nulla; perchè i principî comuni son quelli da cui (ἐξ ὧν), come da primi, propriamente procede la dimostrazione, laddove i proprî, presi da soli, son piuttosto quelli intorno ai quali (περὶ ἅ) la dimostrazione si aggira, nè hanno valore se non per il vincolo di analogia (κατ' ἀναλογίαν) che li tiene uniti ai primi [4]. Ora tra i principî comuni primeggia appunto quello di contradizione, anzi è quello stesso: che alcune volte si chiama così, esplicitamente; altre volte assume la forma di principio del medio escluso; altre, quella di ragione sufficiente, o d'identità comparata, o d'esclusa uguaglianza fra la parte e il tutto [5]; e rimane sostanzialmente uno finchè non si abbassi ad un soggetto che divida e circoscriva l'ente introducendovi una distinzione inconvertibile [6]. Poichè dunque è certo che nella ordinata risoluzione delle conclusioni dimostrate noi dobbiamo fermarci dinanzi alla luce dell'evidenza, dinanzi a ciò che è e in quanto è non può insieme non essere; e d'altronde è anche certo che gli elementi della sintesi coincidono coi termini dell'analisi (ἐξ ὧν καὶ εἰς ἅ), e il primo perchè (τὸ διὰ τί πρῶτον) con l'ultima ragione (εἰς τὸν ἔσχατον λόγον), e l'oggetto della proposta interrogativa con quello della risposta dimostrativa [7]: già possiamo ritenere per indubitato che noi nella scienza non siamo capaci di dare un passo nè contro nè fuori dell'azione del primo

[1] I *Anal. post.*, c. II, X, XI; IV *Metaph.*, c. III; XI *Metaph.*, c. V.
[2] XI *Metaph.*, c. V.
[3] I *Anal. post.*, c. X.
[4] *Loc. cit.*, e I *Anal. post.*, c. XXXII.
[5] V. n. 3.
[6] IV *Metaph.*, c. II.
[7] V *Metaph.*, c. III; I *Metaph.*, c. III; I *Anal. pr.*, c. I.

principio. Nè questa universale azione è soltanto una specie di presunzione, ossia una supposizione di aver fatto a suo tempo ciò che allora si doveva fare, compiendo allora senza riflessione un processo dimostrativo diretto cui ora che riflettiamo, non è dato compiere nelle stesse condizioni, per quanto si dica presunzione legittima e tale che non cederà mai ad una verità che l'annulli; poichè, come il principio in sè stesso è scevro d'ogni supposizione (ἀνυπόθετον), così è oggettivamente necessaria l'universalità della sua azione scientifica, sebbene sia contingente la nostra cognizione e riflessione [1]. Qui soprattutto convien ricordarci che è proprio dell'intelletto e della scienza, in opposizione al senso ed all'opinione, mirar sempre in qualche modo al necessario (τὸ ἀναγκαῖον) ed all'eterno (τὸ ἀΐδιον), che non può essere altrimenti (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν); mentre il senso legato com'è al momento che fugge, e incapace di astrarre dalle condizioni materiali, neppure sospetta del potere o non potere la cosa essere altrimenti, e l'opinione di natura sua titubante, contiene sempre il timore che possa la cosa essere altrimenti [2]. Quando poi si tratti d'intelletto e di scienza che segnatamente si riferiscano a verità assolute ed immutabili e semplici, anche il soggetto conoscente, se qualcosa ne apprende, è immune da falsità e da oscillazioni tra il vero ed il falso [3]. E così, come in ogni moto, anche nel moto del ragionamento si riuniscono principio e fine nella quiete attuosa [4], per mezzo del principio di contradizione e della verità ch'esso rappresenta. Non già che il principio basti da solo a tutto, e sia il ripostiglio di ogni argomento, mentre invece da solo o comunque aiutato dalle sue proprietà trascendentali dell'ente (τὰ πᾶσιν ἑπόμενα) non è capace di promuovere d'un dito la scienza [5]; ma è che dove la scienza s'inoltra, esso ve la spinge coi mezzi opportuni, quale che poi sia la forma dell'enunziato che assume [6], e sia che faccia procedere

[1] IV *Metaph.*, c. III.
[2] I *Anal. post.*, c. VIII, XXXI, XXXIII.
[3] IX *Metaph.*, c. X.
[4] III *De Anima*, c. XI, *De Anim. motione*, c. I e segg.
[5] I *Anal. pr.*, c. XXVII.
[6] III *Metaph.*, c. II.

il ragionamento dal tutto alla parte o dalla parte al tutto (ἢ ὅλον πρὸς μέρος ἢ μέρος πρὸς ὅλον) [1].

Se poi tale spinta non ottiene il suo effetto se non mediatamente, mediante cioè la determinazione delle definizioni e l'applicazione dei principî comuni ai propri, non per questo lascia d'esser vera. Certo è che nel processo dimostrativo alcune definizioni stanno quasi alle mosse, e sono semplicemente indemostrabili; altre s'incontrano per via, nè differiscono dalla dimostrazione stessa che per una specie di declinazione (πτώσει); ed altre vengono in fine, a guisa di conclusioni della quiddità dimostrata (τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα) [2]. Sono quindi strettissimi i vincoli onde il primo principio è legato, nell'esercizio del suo potere dimostrativo, alle prime definizioni, e giù giù fino alle ultime; non meno di quelli per cui l'ente avvince tutto a sè, cominciando dalle definizioni e dalle quiddità più semplici [3]. La dimostrazione potrà talora prolungarsi, ed essere affermativa o negativa, secondochè si moltiplichino le definizioni e i termini e questi convengano o disconvengano fra loro; sempre però vi sarà una proposizione immediata ed una sola, e il mezzo termine converrà che si condensi (πυκνῦται) accanto ad un nucleo primitivo e indivisibile come la mina nel peso (μνᾶ) o il diesis (δίεσις) nella melodia. Infatti le proposizioni affermative, se hanno bisogno di dimostrazione, non possono servirsi di nessuna negativa; le negative poi, a mano a mano che si provàno, si riducono ad una soltanto [4]. Ma nell'un caso e nell'altro le prime immediate proposizioni dipendono causalmente dal principio di contradizione, almeno in ordine ad effettuare una conclusione e come da principio primo che chiude la via al processo all'infinito [5]; anzi sono lo stesso principio, preso nel modo e nella misura che richiede il genere del soggetto (ὅσον ἐν τῷ γένει, ὅσον ἱκανὸν ἐπὶ τοῦ γένους, ὅσον ἐπέχει τὸ γένος περὶ οὗ φέρουσι τὰς ἀποδείξεις) [6]. Ed è perciò che tutte

[1] I *Anal. post.*, c. XXVI.
[2] II *Anal. post.*, c. (IV-IX); I *Anal. post.*, c. VIII.
[3] IV *Metaph.*, c. IV.
[4] I *Anal. post.*, c. XXIII, e segg.
[5] IV *Metaph.*, c. III, IV; VIII *Physic.*, c. V.
[6] I *Anal. post.*, c. X, XI; e *loc. cit.*

le scienze comunicano a vicenda (ἐπικοινωνοῦσιν ἀλλήλαις), per la necessità dei principî comuni che le unisce in alleanza naturale: tra i quali non va dimenticato quello di esclusa uguaglianza della parte al tutto, che A. dovette riguardare con occhio metafisico e ridurre al principio di ragione sufficiente e di contradizione[1]. E così è che ogni dimostrazione vuol essere integrata da tre requisiti, che sono: 1° *gli assiomi comuni dai quali* prende le mosse la dimostrazione (τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι); 2° *il soggetto intorno a cui* si aggira la dimostrazione e *di cui* si vogliono conoscere le proprietà in questione (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική, περὶ ὃ δείκνυσι); 3° queste *proprietà*, ossia il *predicato che* si vuole appunto vedere se convenga o no al soggetto (ὅ, ἃ δείκνυσι). Del primo e secondo bisogna presupporre sempre il significato e l'essere (τὸ εἶναι καὶ τοδὶ εἶναι); del terzo, basta il solo significato. Nè occorre che la scienza faccia ogni volta esplicitamente appello all'osservanza di siffatti requisiti; anzi è bene in generale che si avvii sicuramente alle particolari sue conclusioni, appoggiata di fatto sui principî che germogliano spontaneamente dal proprio soggetto e nei quali s'imbevono i più comuni, ma senza che se ne avveda riflessamente[2]. La sua naturale disinvoltura potrà far credere ch'esso passi sopra a tante ricercatezze; ma in realtà non mancherà mai del rispetto dovuto alla gerarchia dei principî, e dove occorra, saprà manifestarlo anche espressamente.

Del resto chi per poco rifletta a tutto il procedimento diretto, nonchè a quello riflesso e logico, della ragione teoretica, sia in sè stesso, sia in relazione con la prassi e con l'arte, si accorgerà facilmente e più di quanto sappia uno esprimersi, che il principio di contradizione è il vero fondamento di tutto il nostro edificio intellettuale; perchè non solo ne è il supposto necessario, ma lo regge altresì e lo sostiene con influsso attivo. Cinque sono le vie abituali per cui l'anima coglie nel vero: l'arte, la scienza, la prudenza, la sapienza, l'intelligenza (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς); ma tutte incominciano dalla intelligenza, che riguarda i prin-

[1] *Loc. cit.*
[2] Cfr. *loc. cit.*; e c. VII, XXXII.

cipî assolutamente immutabili. L'arte infatti e la prassi e la prudenza versano sempre intorno al contingente (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)[1]; ma poichè devono pure andare unite col vero, ed il vero si spartisce col falso la contradizione[2], è chiaro che dipendono dall'abito conoscitivo di ciò che non può essere altrimenti. A questo serve la scienza; la scienza però anch'essa sarebbe a caso, senza il sostegno di principî più certi delle conclusioni, dato il possibile indifferente scambio delle une con gli altri. Resta la sapienza, la più degna e divina cosa che abbiano gli uomini, e quella che ogni altra virtù comprende, intellettuale e morale. Ora è forse essa soggetta alla prudenza e all'arte, quanto si voglia largamente politica? No, dice A., seppur non si pretenda che la politica comandi alla divinità (εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν). E allora, giacchè senza dubbio deve il sapiente sapere insieme e dedurre le conclusioni dai principî e fissar lo sguardo negli stessi principi (μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν), la questione è già risolta: la sapienza con l'intelligenza è meglio della sola intelligenza, nell'ordine della perfezione, come il tutto è più della parte; ma non, senza di essa, e certamente non in modo che nell'ordine della generazione della scienza, le conclusioni prevalgano ai principî[3]. Quanto poi all'arte sillogistica, oltre ai ben noti principi logici e metafisici, del detto universale e d'identità o discrepanza comparata, i quali presiedono alla formazione di ogni sillogismo sotto l'evidente influsso del principio di contradizione, notissimo è vedere la parte che ha il primo principio nella formazione dell'elenco. L'elenco è secondo A. il sillogismo di una contradizione, ossia il sillogismo conclusivo di una proposizione contradittoria ad un'altra già concessa (ἀντιφάσεως συλλογισμός); e quindi, un modo di redarguire l'avversario col ritorcere contro di lui le sue stesse armi, e precisamente col ritorcere due delle tre proposizioni del sillogismo da lui fatto o supposto, contro la terza[4]. Esso potrà esser vero o falso, e falso evidentemente o con apparenza di vero, ma non sarà mai

[1] VI *Ethic.*, c. III e segg.
[2] VI *Metaph.*, c. IV.
[3] VI *Ethic.*, c. III e segg.
[4] II *Anal. pr.*, c. XVII, XXII; *De Soph. El.*, c. V.

uno stesso sillogismo, seppure non incominci subito con la contraddittoria, per petizione di principio: come per es. se uno dica che la scienza è opinione e non è opinione, e se ne valga per ridurre all'assurdo chi avesse cercato di provare diversamente una delle due parti della contradizione. In ogni caso, o si tenta l'elenco con lo stesso sillogismo, e questo sarà falso e viziato in radice; o con un sillogismo diverso si oppone un vero elenco, e allora uno dei due sillogismi, e uno soltanto, dovrà essere assolutamente vero. Che anzi ogni proposizione la quale abbia una certa apparenza di vero, potrà dirsi un falso elenco, per l'implicita contradizione, assoluta o ipotetica, formale o virtuale; e all'ignoranza di elenco, ridursi ogni fallacia [1]. Il che proprio non si vede come potrebbe asserirsi da A., se veramente il principio di contradizione non pervadesse e la materia e la forma del sillogismo e la forza illativa della conseguenza. Non ci rimane dunque che a determinare il modo e la misura di questa forza illativa che il primo principio spiega ed impiega in ogni nostro ragionamento. E così svanirà pure più facilmente ogni resto di dubbio che altri abbia sulla universale causalità del principio per il fatto specialmente che lo stesso A. [2] ci avverte di non confondere il falso con l'impossibile; poichè, sebbene non ugualmente si contradica chi parli di circolo quadrato o asserisca che $7 + 5 = 13$, e chi pensi che Socrate corre, mentre sta a sedere senza che l'altro lo sappia, già si può tuttavia prevedere che il principio di contradizione è certamente violato in ognuno di questi e simili casi, e soltanto chiede ancora una spiegazione del come e del quanto la contradizione sia assoluta o ipotetica in sè, e formale o virtuale rispetto a noi. Ed è chiaro che la legge violata in ogni falso, a più forte ragione dovrà dirsi osservata in ogni vero, proporzionalmente al grado di evidenza.

10. — Possiamo anzi andare più avanti e ridurre ai minimi termini la controversia. Infatti già sappiamo che ogni scienza, per quanto legata con le altre da principî congeneri (συγγενεῖς), se li applica però a modo suo (ἐκ τωνδὶ μὲν ταδί, ἐκ δὲ τωνδὶ ταδί) [3];

[1] *De Soph. El.*, c. V, VI.
[2] IX *Metaph.*, c. IV.
[3] I *Anal. post.*, c. XXXII.

ed ha sempre un principio proprio omogeneo col suo soggetto (ὁμογενεῖς τοῖς ὑποκειμένοις)[1], per cui deve passare se vuol giungere direttamente ad una conclusione che dica veramente qualcosa più delle premesse. E parimenti già sappiamo che fuor di dubbio il primo principio serve per le dimostrazioni all'impossibile, sia che si proponga sotto la forma del medio escluso[2], o anche esplicitamente sotto quella di esclusa contradizione[3], con una dipendenza dai principî propri di per sè non più che implicita ed indiretta; e questo, per ogni conclusione in qualche modo dimostrabile[4], perchè sempre possibile a porsi sotto la forma di riduzione all'assurdo, quantunque inconvertibilmente. Come dunque dobbiamo noi credere che A. volesse far entrare il principio di contradizione in queste indirette dimostrazioni ad absurdum? E a quali condizioni pensiamo che lo facesse entrare anche nella formazione diretta di tutti i principî di ciascuna scienza e analitici e sintetici, e per loro mezzo, nelle applicazioni dimostrative? Ecco tutto lo stato della presente questione, e quel che intendiamo qui per modo di misura della forza illativa del primo principio.

Il primo principio nella dimostrazione all'impossibile.

A fine di rispondere, incominciamo dal richiamare al pensiero la nozione Aristotelica della dimostrazione all'impossibile. Senza dubbio essa è una dimostrazione a forma di sillogismo non categorico ma ipotetico, nel quale, fatta preceder di comune accordo con un supposto avversario la verità di una ipotesi, si costringe poi l'avversario, se non vuol contradirsi col rinnegare l'ipotesi, ad ammettere la tesi che si voleva dimostrare[5]. E l'ipotesi deve appunto essere il contraddittorio di una delle conseguenze dell'antitesi, e non il contrario nè una qualsiasi altra ipotesi opposta (οὐ τὸ ἐναντίον, ἀλλὰ τὸ ἀντικείμενον ὑποθετέον); sicchè veramente la dimostrazione

[1] III *De Coelo,* c. VII; I *Anal. post.*, c. IX.
[2] I *Anal. post.*, c. XI.
[3] I *Anal. pr.*, c. XXII.
[4] I *Anal. pr.*, c. XXIX; I *Anal. post.*, c. XXVI.
[5] I *Anal. pr.*, c. XXII, XXIX; II *Anal. pr.*, c. XI; I *Anal. post.*, c. XXVI.

poggi sull'assoluta impossibilità di sfuggire all'alternativa di un sì o no (κατὰ παντὸς ἢ φάσις ἢ ἀπόφασις)[1]. Essa è in sostanza un argomento indiretto, nel quale dalla negazione convenuta per ipotesi del conseguente di una premessa ipotetica, s'inferisce la negazione dell'antecedente il cui contradittorio si vuol provare; argomento quindi veramente ipotetico e nella forma e nella realtà della forza dimostrativa.

Ne abbiamo un esempio, per citarne qualcuno in concreto, al capo XXII del libro primo dell'*Analitica anteriore.* Ogni numero o è pari o dispari, e quindi nessun numero pari è uguale a un numero dispari. Ciò posto, se il diametro di un quadrato fosse commensurabile con un suo lato, ci darebbe un numero che non sarebbe nè pari nè dispari; ovvero, ciò che qui torna lo stesso, un numero pari uguale a un numero dispari. Poichè, pur facendo astrazione del teorema che $x = \sqrt{2}\ y$, certamente il lato entra nel diametro più di una volta, e meno di due. Se dunque un numero intero di volte, questo numero non sarebbe nè pari nè dispari; ovvero un numero intero immediatamente maggiore di uno, che è pari, sarebbe uguale a un numero immediatamente minore di due, che (a suo modo) è dispari: contro l'ipotesi. Un altro esempio l'abbiamo al c. V del l. VIII della *Fisica*, per provare che il moto, supposto eterno e necessario, non può dipendere da un motore casuale e mosso per caso alla sua volta. Infatti ciò che è per caso, per lo scopo di cui si tratta, è come se non vi fosse. Non vi sarebbe dunque neppure il moto ammesso prima per supposizione. Orbene chi è che non vede in questi ed altri simili esempi l'intervento decisivo del primo principio, benchè già disceso un poco dal suo supremo grado di universalità? Confrontandoli con quanto A. insegna nel c. XI del l. I dell'*Anal. post.*, si ha sulle prime il dubbio di dover forse prendere a parte il principio nella forma di esclusa contradizione e in quella del medio escluso; ma in verità neppur questo dubbio ha forza. Nessuna scienza, dice A., adopra il principio di contradizione, se non forse per ribadire la conclusione allo stesso modo che la premessa maggiore. Così per es.: Ogni uomo è animale e non è non-animale; ma Callia

[1] *Loc. cit.*

è uomo; dunque Callia è animale e non è non-animale. Il che non allarga punto la sfera di nostra conoscenza. Poi soggiunge che però il principio del medio escluso è adoprato nella dimostrazione all'impossibile (τὸ δ'ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπόδειξις λαμβάνει). E va benissimo. Ma è evidente che anche per il principio del medio escluso, se non a più forte ragione, torna la difficoltà dell'inettitudine a servir da premessa in una dimostrazione diretta. Si dica infatti semplicemente: ogni uomo o è animale o non è animale; ma Callia è uomo; dunque Callia o è animale o non è animale. Ovvero si aggiunga pure: ma Callia *è* uomo ed *è* animale, dunque *non non è* animale; ma Callia è uomo e *non è* animale, dunque *non è* animale; e così via: *non è*, dunque *non è; non non è*, dunque *è*. Vede ognuno da sè che anche qui, finchè restiamo nella prima evidenza del principio, per quanto si cerchi di mettere in vista un certochè di maggiore forza illativa, non si allarga di un palmo la nostra scienza; e ad ogni modo il principio del medio escluso va insieme o sotto a quello di contradizione, non mai sopra, nè molto meno, contro [1]. Possiamo dunque ben credere che nella mente di A. i principî comuni fossero unificati al più alto grado possibile, specialmente in vista della dimostrazione [2]; e che per noi torni invece assai più utile vedere come precisamente essi entrino nella dimostrazione all'impossibile senza sperperare le proprie forze: se restino fuori delle premesse del sillogismo, o vi s'incorporino di nascosto, e se permettano o esigano una riduzione di tutto il processo a un sillogismo categorico e ostensivo; e ciò per quale via, se per la via compositiva della prima sintesi, o soltanto per quella risolutiva dell'ultima analisi.

A tale scopo basterà determinare ulteriormente il vero carattere della dimostrazione εἰς ἀδύνατον per aver di tutto una risposta cumulativa. E primieramente è indubitato che essa è un'applicazione della seconda figura del sillogismo ipotetico, in cui dalla negazione del conseguente si passa alla negazione dell'antecedente (τοῦ ἐξ ὑποθέσεως μέρος τὸ διὰ τοῦ ἀδυνάτου [3]: ossia ad una con-

[1] V. n. 3.
[2] III *Metaph.*, c. II.
[3] I *Anal. pr.* c. XXII.

clusione che è la contraddittoria dell'antecedente, e quindi una proposizione o semplicemente negativa o capace di risolversi in una affermativa, con due negative che affermano, secondochè l'antecedente stesso sia affermativo o negativo. E in questo senso va inteso ciò che A. asserisce e prova [1], che la dimostrazione all'impossibile non è utile se non per una conclusione negativa. Quanto alla verità del conseguente della premessa ipotetica, ripetiamo, si è d'accordo per ipotesi estrinseca. Perchè poi il sillogismo sia in sè veramente ipotetico nella forma e quanto alla verità della conseguenza, con una propria differenza che lo distingua dal categorico, i testi allegati ed altri molti che si potrebbero aggiungere, stanno a provare che l'antecedente e il conseguente devono essere due enunziati, risolvibili in due proposizioni, e non soltanto due termini. Perciò neppur potrà l'ipotesi ridursi ad un termine trascendente ordinato ad una sua determinazione: se qualcosa è A è anche B; ma dovrà essere di un soggetto determinato in ordine ad un determinato predicato: se A è B, C è D; ovvero se A è B, A è anche C. Ciò per altro non toglie la facoltà di riguardare ogni costrutto sillogistico, insieme all'intelletto oggettivo da cui dipende, come un composto condizionato organico di due parti: una inferente che comprende tutto il complesso delle condizioni premesse e della stessa conclusione, quanto alla sua nota illativa; l'altra inferita, che (a quanto sembra) comprende categoricamente l'affermazione formale della conclusione stessa, diventata ormai assoluta a condizione verificata, e attualmente applicata alla materia inferibile che è il sustrato delle premesse ancora informe prima del soffio illativo. Poichè veramente il sillogismo teoretico e pratico non differiscono che per il fine, e nell'un caso e nell'altro, pensate che abbia l'intelletto due proposizioni, pensa e costruisce la conclusione (ὅταν τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν): con la sola differenza che nel primo caso la conclusione è il teorema (θεώρημα) nel secondo la prassi (πρᾶξις). Come dunque per muovere un uomo vitalmente qualche membro del suo corpo, ha bisogno, oltre che del soggetto mobile, anche di una parte movente e di una mossa o da muoversi; così per

[1] I *Anal. pot.*, c. XXVI.

ragionare [1]. A questo modo, per es.: se è bene che l'uomo faccia un po' di passeggio, ed io son uomo, facciamo due passi [2]. Ovvero: se ogni uomo è ragionevole, e Socrate è uomo, Socrate è ragionevole; se ogni uomo è ragionevole, e Socrate non è ragionevole, Socrate non è uomo. Infatti A. al c. XIV del l. I dell'*Anal. ant.*, compendia esplicitamente in due termini tutta la struttura del sillogismo con le sue modalità del necessario e contingente: se A è, B è; A è, dunque B è; B non è, dunque A non è. E al c. III e IX del l. II della *Fisica*, dà il nome di ipotesi alle premesse e ne fa come la materia della conclusione (ὑπόθεσις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ) sotto l'influsso dell'intelletto ragionante in forza dell'ipotesi (ἐξ ὑποθέσεως τὸ ἀναγκαῖον), con questo esempio tipico: se la figura è di triangolo rettangolo, ha la somma degli angoli uguali a due retti, ma il 1° è vero, dunque anche il 2°; ma il 2° è falso, dunque falso anche il 1° (benchè per motivo più generale). E tutto ciò, senza che vi sia uguale diritto d'inferire la falsità del 2° da quella del 1°, o la verità del 1° da quella del 2°. Che anzi, a pesar bene tutti i testi citati, si vede assai chiaro, che la premessa ipotetica equivale qui ad una causale, ed il *se* ad un *poichè*; sorvolando sull'*atqui*, e lasciando all'intuizione di ciascuno la verità dell'*ergo*. Ma quid inde? Ci vuole uno sforzo di volontà per ridurre ogni sillogismo in forma ipotetica; ed anche allora, più che a semplificare la spiegazione del passaggio intellettuale alla verità della conseguenza e del conseguente insieme, ossia della conseguenza oggettiva insieme e formale, quale si ha nella cognizione diretta, serve alla riflessione logica, o alla visione immobile della indistinguibile conseguenza, da affermarsi presente o negarsi assente, secondochè si affermi la condizione o si neghi il condizionato. Laddove il sillogismo ipotetico di cui parla A., è un vero ragionamento e conserva le sue due figure distinte, nè può ridursi o convertirsi in forma categorica se non passando immediatamente per una delle tre figure sillogistiche [3]. Abbiamo dunque intanto che il sillogismo ipotetico propriamente detto ha per antecedente e conseguente della premessa ipotetica due enun-

[1] *De Motione animalium*, c. VII, IX.

[2] *Loc. cit.*

[3] I *Anal. pr.*, c. XXII.

ziati e non soltanto due termini; ed A. lungi dal farci sospettare ch'egli parli della dimostrazione all'impossibile come d'un sillogismo ipotetico in senso improprio, ci avverte in astratto a parole e con esempi in concreto che ne parla in senso proprissimo.

Ma oltre a ciò, oltre ad essere la dimostrazione all'impossibile un'applicazione della seconda figura di un sillogismo ipotetico propriamente detto, ha una sua ultima nota differenziale, determinata appunto dall'uso esplicito del principio di contradizione, e che domanda una speciale attenzione, se non si vuole incorrere nella fallacia di scambiare per causa una non-causa (τὸ ἀναίτιον ὡς αἴτιον τιθέναι)[1]. Sia infatti nell'ordine dell'essere come in quello del conoscere, il falso non è lo stesso che l'impossibile; e tuttavia l'uno e l'altro, a differenza del vero, può derivare logicamente da più supposizioni false, fra loro opposte o indipendenti (διὰ πλειόνων ὑποθέσεων): per es., l'incontro delle parallele, dal supporre l'angolo esterno maggiore dell'interno corrispondente, o dal supporre maggiore di due retti la somma degli angoli del triangolo. Potrà quindi accadere che un sillogismo, per altro condotto in sè stesso a fil di logica, porti ad una conclusione incompossibile con un'altra concessione già fatta o con un'ipotesi già fuor di questione, senza che la vera causa illativa della disastrosa conseguenza sia la supposizione stessa del sillogismo ipotetico; potendo questa anche negarsi e ottenersi lo stesso effetto con un'altra, posta indipendentemente. Ciò accadrà per solito a causa dell'incongruenza del mezzo termine, il quale può talora essere del tutto estraneo o al di sopra o al di sotto dell'ipotesi del sillogismo. In ogni caso resta fermo che il carattere proprio della dimostrazione all'impossibile è precisamente quello di un sillogismo ipoteticamente conducente ad una conclusione incompossibile con una proposizione del sillogismo d'altronde ammessa, a cui quindi contradice. La differenza del sillogismo ostensivo, ossia direttamente dimostrativo, da quello εἰς ἀδύνατον, quanto alle premesse, sta in ciò: che nel primo ambe le premesse sono concesse in assoluta verità da chi argomenta (κατ' ἀλήθειαν), nel secondo invece una non è veramente concessa ma falsamente (ψευδῶς), o meglio, è data provvisoriamente, finchè si

[1] I *Anal. pr.*, c. XXII.

revochi ed affinchè si revochi dall'avversario [1]; quanto poi alla conclusione stessa e alla sua intrinseca verità, nel primo è categorica ed assoluta, nel secondo, ipotetica e relativa. Ed è perciò che a stringere finalmente la conclusione voluta col sillogismo εἰς ἀδύνατον, bisognerà, nel risolverlo quanto alla materia, fermarsi ad un'ultima proposizione ammessa come vera per confessione dello stesso avversario o per un'altra sua ipotesi (δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως) [2]: dimodochè la stessa dimostrazione all'impossibile può essere che urti in una contradizione assoluta, ovvero anche, soltanto *ad hominem*. Eccone due schemi, che ognuno saprà rimpolpare da sè con gli esempî già recati del diametro commensurabile e del motore casuale, o con altri simili: per supposizione dell'avversario, B è A, ma d'altronde C è B, dunque C è A; ma è impossibile che C sia A, per la contradizion che nol consente, messa appunto in vista dal sillogismo ipotetico: dunque neppure B è A. Ovvero: attesa la contradizione è impossibile che C sia A; ma B è A per supposizione dell'avversario, e d'altronde C è B, e quindi anche C è A: dunque se B è A, C è A e non è A, ciò che è ἀδύνατον [3]. Donde apparisce chiaro che la dimostrazione all'impossibile può ben risolversi elementarmente in un sillogismo ostensivo con ipotesi tacita nelle premesse e conclusione provvisoria, pronte entrambe a sparire immediatamente non appena il sillogismo sia messo al confronto con la verità della contradittoria della sua conclusione; e può compendiarsi in un solo sillogismo espressamente ipotetico in cui si aggiunge la prova della premessa ipotetica e si fa la conclusione definitiva che si voleva. Ma in ambedue i casi o espressamente o tacitamente non si fa che applicare un sillogismo ipotetico di seconda figura in cui il conseguente, oltrechè falso, è contradittorio ed impossibile; e poichè ogni ragionamento che tende a rovesciare una tesi a causa degli inconvenienti che ne seguirebbero dall'ammetterla, si chiama ed è di per sè indiretto, in questo senso sarà sempre indiretta la dimostrazione all'impossibile.

Resta però a vedere come e perchè sia indiretta, e da che propriamente dipenda quel fare di epicherema, quel disagio dialet-

[1] I *Anal. pr.*, c. XXIX.
[2] I *Anal. pr.*, c. XXII.
[3] I *Anal. post.*, c. XXVI.

tico [1], quel certochè di estrinseco e di obliquo, ch'essa presenta nella supposizione previa o nella prova aggiunta che contiene, e che invece è assente dal semplice e diretto processo dimostrativo; chè certo qui l'inconveniente è troppo grave per cavarsela sempre indirettamente, e fa almeno dubitare se il sillogismo col suo prossimo mezzo termine sia indiretto perchè fa uso del principio di contradizione, o non piuttosto l'uso del principio sia indiretto perchè il mezzo termine prossimo v'interviene indirettamente. Già si sa che l'ente a nessuna cosa è estraneo, nè il principio che vi si fonda; e la stessa estrinsecità che offre la dimostrazione all'impossibile, più che negazione d'intrinsechezza, è per astrazione: tanto è vero, che nulla di per sè osta alla riduzione di tutto il processo ad un sillogismo ostensivo, nè da parte della forma [2], e nemmeno necessariamente da parte della materia. Se la proposizione convenuta (nessun numero pari è uguale a un numero dispari, il moto è perpetuo) gode veramente e meritamente di una notorietà (γνωριμωτέρα) maggiore della proposizione controversa (se il diametro sia commensurabile al lato, se il moto dipenda da un motore casuale), si ha in realtà una dimostrazione diretta, e la forma indiretta o è fuor di posto o vi si tollera soltanto per un espediente polemico [3]. Che se A. ammonisce talora di non tentare la riduzione, perchè il sillogismo procede da una convenzione (διὰ συνθήκης), abbiamo il diritto e il dovere di accordarlo con le espressioni ancor più esplicite che altrove adopra in favore della riduzione possibile; e tutto crediamo si accordi col dire che, dove la nega, la neghi nel senso composto della differenza di un sillogismo dall'altro [4]. D'altra parte rimane intatta la questione dell'influsso diretto dei principî comuni nei propri, e per loro mezzo, nelle corrispondenti conclusioni; giacchè i principî propri nei quali è modificata l'azione dei comuni, hanno di per sè un'efficacia di parte, ma risoluta, laddove i comuni l'hanno universale, ma in senso composto, e può bene accadere che una conclusione sia indiretta per l'indiretta applicazione dei principî propri, e l'appli-

[1] VIII *Topic.*, c. IX.
[2] I *Anal. pr.*, c. XXIX.
[3] I *Anal. post.*, c. XXVI.
[4] I *Anal. pr.*, c. XXXVIII.

cazione sia indiretta perchè non fatta secondo la loro immediata derivazione dai principî comuni [1]. È qui il caso di ricordare la prima condizione dell'adagio, *causa causae est causa causati*, che è l'ordinamento essenziale delle cause; e la sua inconvertibilità col sofisma, *causa causati est causa causae* [2].

Quanto poi alla questione di sapere se la dimostrazione all'impossibile, sia che talvolta trovi una riduzione al sillogismo ostensivo, sia che non la trovi, abbia la sua formazione in via compositiva o in via risolutiva, non conviene preoccuparcene qui soverchiamente; perchè non sarà essa che potrà modificare sostanzialmente la risposta già ottenuta in parte e da completarsi di qui a poco, al quesito principale, riguardante l'influsso diretto, benchè mediato, del principio di contradizione nei risultati della scienza. Data la limitazione e la mutabilità dell'umano intelletto, tale influsso suol essere diretto soltanto in alcune dimostrazioni, e indiretto in tutte le altre; ma non esclude la relativa possibilità di un sistema ideale in cui tutte le dimostrazioni, mediante l'uso dei proprî mezzi, dipendano direttamente dal primo principio. Ad ogni modo ricordiamo qui che la via compositiva e risolutiva del ragionamento si può avere anche in una sola dimostrazione; ed una via sta all'altra come gli elementi in atto (le premesse) che contengono virtualmente il composto (la conclusione), e il composto in atto che contiene virtualmente gli elementi [3]. Da esse differiscono, sebbene inadeguatamente, la via progressiva e regressiva o retrospettiva della scienza: le quali abbracciano tutto un sistema di dimostrazioni, secondochè vi si attui l'avanzamento del pensiero dalla universalità dei primi principî astratti alle ultime conclusioni concrete, o il ritorno dalle conclusioni ai principî per apprezzarli nella loro integrità sotto la nuova luce che vi gettano per riflessione le conclusioni stesse [4]. Ora in questo percorso progressivo e regressivo, specialmente se volontariamente intrapreso a scopo d'invenzione, onde cioè scoprire una verità o ricondurne una già trovata alle sue origini, l'uso della dimostrazione diretta cer-

[1] *Periherm.*, c. IX; I *Anal. post.*, c. IV, X, XI.

[2] *De Soph. El.*, c. V, VI.

[3] III *De Anima*, c. VI; I *Anal. post.*, c. I e segg.; I *De Generat.*, c. III.

[4] IV *Metaph.*, c. III; I *Ethic.*, c. IV.



tamente s'intreccia spesso con quello della indiretta e all'impossibile: e ce ne fa fede la diversità degl'istrumenti generali e particolari somministratici da A. nella sua Topica ed Euristica per ragionevolmente cercare e probabilmente trovare la soluzione d'ogni genere di problemi; pur restando fermo che l'invenzione, nel suo primo tempo, ha sempre dell'aleatorio, e deve a un po' di fortuna se nella ricerca s'imbatta (ἐντύχῃ) proprio in ciò che voleva [1]. Ma tra quegl'istrumenti o primeggia o vi entra alla pari l'attenta osservazione delle somiglianze e dissomiglianze, rispetto alla cosa in questione ed ai suoi antecedenti e conseguenti o anche ai suoi opposti, quali di fatto esse ne stiano d'attorno. Quindi è che l'intelletto, a seconda delle circostanze più o meno favorevoli, si appiglierà a un sillogismo diretto o indiretto, come capita, o farà un'induzione, meglio che può; riservandosi di esaminar poi e mettere armonicamente insieme i risultati ottenuti, di nuovo, nel miglior modo possibile. Tale uso del sillogismo ipotetico, sia di quello già studiato (εἰς ἀδύνατον), sia di altri che pure ammette A. (come il transuntivo, κατὰ μετάληψιν, in cui da un enunziato già sillogizzato si passa ad un altro, per supposizione; e il qualitativo, κατὰ ποιότητα, in cui la qualità di un soggetto già determinata, si estende a tutti gli altri, supposti simili), e tra i quali può collocarsi la stessa induzione (τὰ καθόλου διὰ τῆς κατὰ μέρος ἐπιβλέψεως ἐξ ὑποθέσεως) [2]: tale uso, diciamo, forse è nell'invenzione intenzionale più largo che altrove; ma non decide la questione, che è di sapere se e come la dimostrazione all'impossibile, e con essa il principio di contradizione, si trovi già nella prima sintesi della via compositiva del ragionamento o soltanto nell'ultima analisi della via risolutiva. Poichè questo primo e questo ultimo son quelli da cui è misurato l'influsso in questione, ed essi rientrano nell'ambito del necessario e naturale [3], indipendentemente dalle nostre personali intenzioni. Che dire dunque? Mettiamo fuori di controversia il fatto della riflessione logica intorno alla dimostrazione all'impossibile col suo primo ed ultimo momento: essendo esso veramente innegabile anche per propria esperienza, come fu

[1] I *Topic.*, c. VIII, IX; I *Rhet.*, c. II.
[2] I *Anal. pr.*, c. XXIX.
[3] I *Anal. post.*, c. IV, VI.

già oggetto di accurato studio nelle due *Analitiche* di A.; ed esaminiamo la cosa sotto il rispetto epistemologico. Per avere la dimostrazione che per es. questa figura descritta nel semicerchio ha tre angoli uguali a due retti, non basta sapere che così li ha ogni triangolo, e neppure, sapere inoltre comechessia, che la figura descritta è un triangolo; ma bisogna sapere ordinatamente prima (πρότερον) una premessa; poi l'altra. E solo allora si avrà insieme (ἅμα) la conclusione, con una sua risoluzione diretta in atto che è come la generazione della scienza al posto della corruzione delle premesse, e con la capacità di risolverla riflessamente, quando la seconda premessa si conosca in relazione con la prima e se ne apprezzi la forza illativa. Il che vale, evidentemente, di ogni dimostrazione, astrazione fatta dal modo diretto o indiretto, ostensivo o ad absurdum; ed esige assolutamente che il primo principio (ὅτι ἅπαν ἢ φῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἀληθές) sia già conosciuto, e conosciuto di vista più che di solo nome (ἀναγκαῖον προγινώσκειν... ὅτι ἔστιν, προϋπολαμβάνειν) [1]. Come dunque non vi è ragione di erigere a regola generale l'uso prevalente della dimostrazione all'impossibile nelle prime sintesi del ragionamento e nelle ultime analisi corrispondenti; così e molto meno, di restringere ad un influsso indiretto l'intervento del primo principio: tanto più che la dimostrazione all'impossibile ha molta affinità col sillogismo disgiuntivo, di per sè piuttosto debole (ἀσθενής), e molto esposto alla fallacia della petizione di principio (ὃ ἔδει συλλογίσασθαι, λήψεται) [2]. In alcune è possibile, è probabile, e con più o meno frequenza, proporzionalmente alle personali inclinazioni, all'indirizzo esterno del maestro e a molte altre cause accidentali e occasionali; ma niente più. Nonchè quindi un motivo per negare al principio di contradizione un vero influsso di causa nelle dimostrazioni, o ridurglielo ad una mera condizione, crediamo anzi che tutto ce ne dia una conferma; e certamente ci ha spianato la strada allo studio dell'influsso diretto ed immediato del primo principio universalissimo nei principî propri di ciascuna scienza, diretto e mediato, nelle loro conclusioni ed applicazioni.

[1] I *Anal. post.*, c. I.

[2] I *Anal. pr.*, c. XXXI

Il primo principio nella formazione degli altri.

11. — Orbene com'è che il primo principio entra nella formazione diretta di questi altri, siano analitici ovvero sintetici? ecco il quesito che ora abbiamo davanti. E diciamo, come: perchè il passaggio dal principio comune a ciascuno dei proprî, per quanto si dica spontaneo ed immediato, non può essere casuale, nè andare a salti o a sbalzi, senza distinzione di grado d'evidenza e di senso assoluto o relativo, ma deve in via ordinaria procedere gradatamente per la via maestra. Perciò è già chiaro che esso non sarà mai abbandonato interamente a sè stesso, fuori d'ogni influsso regolatore; ma dei due ordini di principî o uno dipende dall'altro o tutti e due da un terzo, o anche, tutti e due da un terzo estrinsecamente e intrinsecamente uno dall'altro. E questa ultima spiegazione è appunto quella che fa per noi. Per l'intelletto umano, non meno che per la volontà, è indiscutibile, secondo A., la necessità di una qualche mozione divina [1]; ed è pur vero che la ragione stessa oggettiva, quanto più è universale e quieta, tanto più muove [2]: cosa che ormai ci sembra evidente, nel suo senso ovvio, dopo le molte testimonianze che abbiamo avuto occasione di allegare sopra in favore d'un qualche influsso causale del primo principio [3]. D'altra parte il passaggio da una proposizione all'altra per intrinseca dipendenza, implica un'illazione; e questa illazione, anche nel caso di principî particolari o meno universali da principî più universali o universalissimi, non sarà mai tanto immediata che possa effettuarsi senza un filo conduttore di qualche ragionamento. Troppo è legato profondamente il nostro intelletto alla legge dell'universale. Ma in che modo vi si può introdurre un ragionamento che chiuda veramente il processo e non piuttosto lo protragga all'infinito? Qui è il problema intorno a cui è da sperare che non invano si affaticasse A., col suo studio dei rapporti fra la deduzione e l'induzione e del come una co-

[1] III *De Anima,* c. X; *De Motione Animalium*, c. VI; XII *Metaph.*, c. VII, IX.

[2] I *Anal. post.*, c. II; III *De Anima,* c. XI.

[3] V. n. 9.

minci dove l'altra finisce [1]. Poichè dunque la deduzione e l'induzione dividono adeguatamente ogni ragionamento [2] e qui non può parlarsi di un sillogismo formale, che o allungherebbe senza scopo nè fine la catena [3] o si rigirerebbe in un circolo vizioso, ma solo di un sillogismo virtuale o implicito, che occupi quasi un posto di mezzo tra la potenza e l'atto, facile a trovarsi soprattutto nell'ordine della scienza [4]: resta precisamente a determinare come nella formazione dei principî entri l'induzione o il sillogismo virtuale o l'una o l'altro insieme. E tutto questo, con un riguardo speciale alla formazione dei principî analitici e sintetici, e specialissimo, al principio di causalità o di ragione sufficiente, dove n'è dato più facilmente d'incontrare accusatori o avvocati men buoni.

Secondo A. in ogni genere di soggetti scibili vi è un principio dimostrativo, ed uno solo [5]; e in questo senso non è permesso passar con la dimostrazione da un genere all'altro, come dai numeri in Aritmetica alle grandezze in Geometria. Che se talora par che si faccia, in realtà vi è una qualche subordinazione o subalternazione che toglie in parte l'estraneità del genere e in quanto ve la lascia non permette che una dimostrazione di grado inferiore, qual'è la dimostrazione *quia* (τὸ ὅτι) rispetto alla dimostrazione *propter quid* (τὸ διότι): sia poi che la subordinazione si abbia per partecipazione, come nel provare che la retta è la migliore delle linee o che è contraria alla curva, o nel provare per il triangolo isoscele l'equivalenza della somma degli angoli a due retti che è propria del triangolo in genere; sia che si abbia per applicazione del formale al materiale, come della Geometria alla Prospettiva o dell'Aritmetica alla musica [6]. E ad ogni modo, per non fraintendere il pensiero del Filosofo in tema di principî proprî delle diverse scienze e di subordinazione di principî, questo si tenga presente: che una scienza con i suoi proprî principî è più

[1] II *Anal. pr.*, c. V, XV.
[2] II *Anal. pr.*, c. XXV; I *Topic.*, c. X; VI *Ethic.*, c. III, VI.
[3] I *Anal. post.*, c. III, XIX e segg.
[4] II *De Anima,* c. V; III *De Anima,* c. III.
[5] I *Anal. post.*, c. XXXII.
[6] I *Anal. post.*, c. VII, IX, XIII.

certa di un'altra, secondochè assegni anche la causa delle conclusioni e non abbia un soggetto scibile a guisa di materia o l'abbia meno composto [1]; e che l'unità di una scienza dipende dall'unità del soggetto scibile, la quale dipende alla sua volta dall'essere il soggetto costituito da elementi primi e dall'avere di per sè parti o proprietà [2]. Qui si parla, è chiaro, di scienza umana, e di soggetto scibile composto come un tutto da elementi primi intelligibili quanto all'anima intellettiva, che ha bisogno di muoversi per comprendere il suo soggetto [3]; e benchè non sia ugualmente chiaro di quali parti propriamente intenda qui parlare A., se integrali o soggettive o potenziali, si sente tuttavia che cosa egli in sostanza voglia dire: che cioè la scienza, per essere una, deve aver per soggetto un primo tutto, integrato potenzialmente da parti ordinate a vicenda come potenza ed atto, e quindi divisibile, a causa della potenza, in parti soggettive [4]. La spiegazione è certamente conforme ai rapporti del tutto universale e integrale, che è, secondo A. [5], la principale distinzione del tutto; ed al nesso di due principali modi d'una predicazione di per sè, che sono di ciò che è incluso nella definizione del soggetto o che include nella sua definizione il soggetto [6]. Nè sembra inutile osservare che gli esempî arrecati del secondo modo riguardano appunto il retto e il curvo, il pari e il dispari, il primo ed il secondo, e simili predicati distributivi, che presi disgiuntivamente offrono una facile riduzione al primo modo, e facilitano l'intelligenza del pensiero Aristotelico intorno alla divisione e suddivisione delle scienze. Ed è per questo, crediamo, che A., senza venir meno alla sua divisione delle scienze totali d'ordine teoretico (Matematica, Fisica, Metafisica, e se si vuole, anche Logica) o pratico (Etica, Politica), adopra spesso molti altri nomi di scienze in particolare, e ne riporta dei principî ora l'uno ora l'altro. Eccone un saggio: ciò che si afferma o si nega di un soggetto in universale, deve affermarsi o negarsi di tutti i

[1] I *Anal. post.*, c. XXVII.
[2] I *Anal. post.*, c. XXVIII.
[3] VII *Metaph.*, c. XVII; I *De Part. Anim.*, c. I.
[4] Cfr. S. Thomam in I *Anal. post.*, l. XLI.
[5] V *Metaph.*, c. XXVI.
[6] I *Anal. post.*, c. IV, XXII.

singolari sottoposti (κατὰ παντὸς καὶ κατὰ μηδενός): ogni numero o è pari o dispari, le parallele non s'incontrano (οὐ συμπίπτουσι); ciò che è in moto esige un motore (ὑπό τινος κινεῖται); non si dà effetto (αἰτιατόν) senza la causa (αἴτιον); tutto ciò che incomincia ad essere è causato; tutto ciò che accade ha una causa che lo produce; l'atto è assolutamente prima della potenza; la volontà è fatta per volere il bene e fuggire il male [1]; e così via, oltre il principio di ragione sufficiente e gli altri già più volte ricordati.

Di quei principî poi che ora sogliono chiamarsi analitici o sintetici, veramente A. non parla in questi termini; ne parla però equivalentemente, almeno fino a un certo punto, finchè è possibile accettar la denominazione senza pregiudizio della questione. Per lui tutti i principî sono proposizioni indemostrabili, che per la loro evidenza non hanno bisogno di dimostrazione [2]; ossia, è il principio di dimostrazione una proposizione immediata (ἀρχή ἐστιν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος), che non dipende da un'altra anteriore (ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα) [3]. Ed è notevole il silenzio di A. sulla capacità di dimostrare e di far dipendere, sottintesa nella indipendenza della proposizione; perchè risponde a tutto il suo insegnamento sulla origine di ogni moto dall'immobile [4]. Ora, dandosi anche delle proposizioni immediate particolari, di per sè stesse evidenti ad sensum [5], come per es., che Socrate corre o è bianco, potranno anch'esse, nella più ampia generalità del significato, dirsi principî; purchè, s'intende, si prendano in senso puramente affermativo, e non in senso esclusivo di ogni proposizione universale con cui e sotto cui abbiano l'influsso che hanno. Che anzi, a voler penetrare addentro nel pensiero di A., bisogna dire che in ogni dimostrazione, oltre i principî comuni e i veri assiomi (ἐξ ὧν), di primo e di proprio non vi è altro che il soggetto e il predicato

[1] Cfr. I *Anal. pr.*, c. I; I *Anal. post.*, c. IV, V; *Physic.*, l. VII, c. I; l. VIII, c. III; l. II, c. VI; II *Anal. post.*, c. XV; *Metaph.*, l. XII, c. VI; l. I, c. II; III *Ethic.*, c. V.

[2] I *Anal. post.*, c. X.

[3] *Loc. cit.*, c. II, XXXII.

[4] III *De Anima*, c. X; XII *Metaph.*, c. VII.

[5] I *Anal. post.*, c. XXXII.

in questione (περὶ ὅ καὶ ὅ)[1]; i quali applicando a sè i principî comuni per una specie di intussuscezione operata dall'intelletto, e servendosi all'uopo di un mezzo termine opportunamente disposto (προσλαμβανόμενον ἢ ἐκβαλλόμενον), originano appunto le proposizioni premesse[2]. Ciò non ostante, a giudizio dello stesso A., assai palese dai testi citati, le proposizioni immediate universali son quelle che propriamente hanno diritto d'esser chiamate principî. Dei quali principî il primo, che è finalmente quello di esclusa contradizione o quindi anche di escluso medio nella contradizione, è semplicemente assoluto (ἀνυπόθετον), gli altri, rispetto alla nostra cognizione, sono in certo qual modo ipotetici[3]; in generale poi alcuni sono necessarî, altri contingenti (αἱ ἀρχαὶ αἱ μὲν ἐξ ἀνάγκης, αἱ δ' ἐνδεχόμεναι)[4]. Ed è qui che conviene rintracciare la divisione moderna dei principî analitici e sintetici, quanto più si può purgata nel senso che il predicato sia o no della ragion del soggetto. In questi precisi termini, A., ripetiamo, non ne parla: e ciò dovette essere perchè egli ravvisava in ogni proposizione una qualche sintesi analizzabile (σύνθεσιν, συμπλοκήν), e riteneva che il semplice non dà luogo a ricerche, ne è soggetto di scienza umana[5]; non però ignorava la differenza oggettiva tra le proposizioni di predicato essenziale e quelle di predicato accidentale, nè il diverso modo soggettivo di formarle corrispondentemente[6]. Come pure non ignorava la distinzione, che voleva anzi assolutamente rispettata, fra ciò che è sempre allo stesso modo (τὸ ἀεὶ ὡσαύτως), e ciò che avviene spesso ossia per lo più allo stesso modo (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), da una parte, quale ente per sè (τὸ καθ' αὑτὸ ὄν), e dall'altra, ciò che non avviene nè sempre nè per lo più allo stesso modo (οὔτ' ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), quale ente per caso (τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν)[7]; e tuttavia, pur escludendo l'ente per caso da ogni scienza e dimostrazione e riservando la vera e pro-

[1] *Loc. cit.*, c. X, XI.
[2] *Loc. cit.*, c. XXXII.
[3] IV *Metaph.*, c. III.
[4] I *Anal. post.*, c. XXXII.
[5] VII *Metaph.*, c. XVII; I *Anal. post.*. c. XXVII, XXVIII.
[6] I *Anal. post.*, c. IV, XXII; IX *Metaph.*, c. VIII e segg.
[7] II *Physic.*, c. V; VI *Metaph.*, c. VI.

pria dimostrazione scientifica per ciò che è necessario ed eterno e non corruttibile e temporale, seppe trovar modo di far partecipare della immutabilità della scienza anche ciò che implichi una preferenza qualsiasi ad essere o avvenir sempre lo stesso [1], come per es. una ecclissi di luna in certe determinate circostanze. Gli bastò la ragione della tendenza all'universale in ciò che avviene spesso (τῶν πολλάκις γινομένων). Se dunque non erriamo per voglia eccessiva di accordare il nuovo linguaggio con l'antico, possiamo credere che i principî analitici e sintetici dei moderni equivalgano alle proposizioni immediate universali di A. oggettivamente necessarie o di necessità assoluta o di necessità ipotetica; con una necessità soggettiva di cognizione, in generale ugualmente proporzionata, ma più facilmente disposta a ritenere l'assoluta indipendenza pei soli principî comuni, lasciando che gli altri dipendano da essi in misura più o meno grande e con più o meno estrinsecità, conforme alla necessità stessa delle definizioni dei nuovi termini. Del resto quel che alla fin fine hanno di comune tutti i principî è che non hanno bisogno di vera dimostrazione, ma diverso è il loro grado di evidenza e la suscettibilità di qualche dichiarazione; nè avremmo noi alcunchè da ridire se altri con discrezione volesse denominarli principî di 1° o di 2° o di 3° ordine: collocando nel 1° i principî comuni, nel 2° i principî proprî di assoluta necessità, e nel 3° quelli di necessità ipotetica [2], e facendo corrispondere i principî del 1° e del 2° ordine ai principî analitici, quei del 3° ai sintetici. Certamente la divisione avrebbe il merito di bene accomodarsi al triplice grado di astrazione dalla materia individuale, sensibile ed intelligibile, che anche A. riconosce nella nostra cognizione intellettuale [3]; e di spiegarci perchè, dove non entri punto la materia, quella specie di moto spirituale che tuttavia può soggettivamente modificare il soggetto conoscente, non impedisca di elevarsi ad un oggetto assolutamente immobile [4].

[1] I *Anal. post.*, c. VIII.
[2] Cfr. I *Ethic.*, c. III.
[3] Cfr. l. VII e VIII *Metaph.*
[4] III *De Anima*, c. IV, VII.

Il primo principio e l'induzione.

Ebbene, com'è che nella formazione dei detti principî penetra il principio di contradizione, mediante una qualche induzione o un qualche sillogismo virtuale, i soli mezzi adoprabili senza pericolo di cadere in un processo all'infinito o in un circolo vizioso? Si tratta, è chiaro, di mezzi leali, per l'interno assenso dell'anima (πρὸς τὸν ἔσω λόγον, πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ), e non per la pura espressione esterna (πρὸς τὸν ἔξω λόγον), sempre possibile d'essere ostacolata da un qualsiasi attaccabrighe [1]. Ma è appunto in questo senso, che la mente di A. ha qui bisogno d'interpretazione; poichè da una parte egli afferma e ripete che i principî si provano per induzione [2], senz'altro sillogismo che quello virtuale implicato nella stessa induzione; d'altra parte però dichiara espressamente di non voler includere nella propria sfera di attività dell'induzione i primi principî analitici [3]. E allora, se proprio non si vuole mettere il Filosofo in aperta contradizione con sè stesso dove usa maggiori cautele d'espressione, bisognerà o fare un po' di violenza ai testi, e far loro dire che si provino per induzione i principî che hanno qualche bisogno d'esser provati, ossia i soli principî sintetici o di 3° ordine; ovvero, distinguere una doppia induzione, con diversa necessità di farsi aiutare da un sillogismo virtuale: un'induzione cioè in senso stretto, veramente argomentativa, in cui il giudizio previo e distinto dei singolari sensibili è in certo modo causa dell'universale distributivo, e un'altra in senso largo, piuttosto astrattiva, in cui l'apprensione simultanea e confusa dei singolari in genere è soltanto condizione necessaria per la proposizione universalmente distributiva, e vien dopo l'assenso alla proposizione indefinita richiesto da un motivo intrinseco. Ora noi pensiamo che A. per lo meno propendesse verso questa seconda spiegazione, e che quindi una qualche induzione in senso largo l'esigesse dovunque un *ogni* o *nessuno* stia ad indicare, insieme con la impossibilità dell'opposto, la presenza di un quanto mentalmente divisibile in

[1] I *Anal. post.*, c. X.
[2] II *Anal. post.* c. XV; VI *Ethic.*, c. III.
[3] I *Anal. post.*, c. XXXI; VI *Metaph.*, c. I.

cui principio, mezzo e fine non fanno differenza [1]. È un fatto che egli non di rado chiama sillogismo (συλλογισμός da σύν e λογισμός) ogni ragionamento e passaggio del nostro intelletto dal noto all'ignoto, sia perchè ogni ragionamento spiega la sua forza nella conclusione, quando l'intelletto unisce insieme le premesse [2], sia perchè anche l'induzione deve finalmente farsi aiutare da qualche sillogismo; più spesso però e più propriamente parlando, e riferendosi piuttosto all'induzione scientifica per enumerazione dei singolari virtualmente completa, che a quella formalmente completa, suole opporre il sillogismo all'induzione (ἐπαγωγή), ordinato com'è a dimostrare la convenienza (o disconvenienza) dell'estremo col terzo per mezzo del medio, laddove l'induzione serve a mostrare la convenienza (o disconvenienza) dell'estremo col medio per mezzo del terzo, che è il meno universale. Sicchè la vera differenza ed opposizione dei due processi mentali non va ricercata nel segno riflesso della pura forma logica: potendo in esso e dovendo anche l'induzione ridursi a un sillogismo, col terzo che assomma in sè tutti i singolari (ἐξ ἁπάντων τῶν ἑκάστων συγκείμενον); ma nel segno diretto epistemologico: in cui l'induzione finisce con una proposizione universale prima ed immediata (τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως), il sillogismo invece comincia [3], e viceversa, quanto alle proposizioni particolari, poste agli estremi di due tempi successivi, ma non mai in atto numericamente le stesse. Orbene, se si tratti di proposizioni universali che equivalgano a principî sintetici, non v'ha dubbio per A., che sono formate per mezzo di una vera induzione argomentativa, nonche di un sillogismo virtuale in cui si fa sentire più da vicino l'influsso del principio di contradizione. I principî proprî di ogni dimostrazione ci sono forniti dalle proposizioni delle definizioni [4], onde n'è dato intendere o almeno intravedere alcuna proprietà reale dalla cosa definita, e così schivare la taccia di un vaniloquio dialettico [5]. Ma se quelle definizioni e quelle conseguenti proposizioni non sono principî per antonomasia, come cer-

[1] V *Metaph.*, c. XXVI; I *Anal. post.*, c. IV.
[2] I *Anal. post.*, c. I.
[3] II *Anal. pr.*, c. XXV.
[4] I *Anal. post.*, c. XXIII; II *Anal. post.*, c. X, XIV.
[5] II *Anal. post.*, c. V e segg.; I *De Anima*, c. I.

tamente accade ove si tratti di proposizioni universali sintetiche e non di assoluta necessità, dovran pure avere un proprio modo di farsi conoscere e riconoscere indiscutibilmente; e poichè questo per ipotesi non è un altro sillogismo propriamente dimostrativo, sarà l'induzione (ἐπαγωγὴ ἄρα), affidata per ufficio alla intelligenza (νοῦς), ossia all'abito dei principî [1], a cui spetta di diritto ogni dichiarazione che precede la dimostrazione [2]. In tal modo la mente si accerta che il suo definito è realmente qualcosa di ben determinato e stabile, e che può e deve fidarsi di quell'universale che ha per astrazione dai sensi e che solo rimane fermo al suo posto tra i particolari sensibili in fuga; poichè sa da sè, nell'apprendere e nel giudicare, che un effetto comune richiede una causa comune, che ciò che compete ad uno dei simili compete anche all'altro, se veramente gli competa in forza della somiglianza. Che poi nel caso in questione si tratti appunto di un attributo della somiglianza e di un effetto comune, questo è che si lascia a determinare alla maggiore o minore perspicacia dell'inducente nell'osservazione accurata della realtà spiegatagli innanzi nei singolari. Ed è perciò che talora basterà uno o pochi esempî o paradigmi per compiere una legittima induzione, secondochè questa si aggiri attorno ad un soggetto più o meno mobile e adatto alla manifestazione dell'universale immobile, sempre poi sarà vero che l'ultima decisione dipenderà dall'atto intuitivo di un postulato necessario, fondato per altro sull'evidenza oggettiva dei fatti tipici con la impossibilità di addurre contro il fatto argomenti che valgano [3]. È di un secondo tempo e d'ordine conoscitivo riflesso, l'analisi minuta che l'intelletto umano fa delle ragioni e del modo di addivenire a tale definitiva intuizione; nel primo tempo, che è poi quello veramente epistemologico e che qui più c'interessa, della cognizione diretta, dopo gli opportuni confronti ed eliminazioni, l'intelletto scorge in un attimo (se arriva a scorgerveli) i sintomi che vi siano di convergenze o divergenze per lo stabilimento di una legge universale, e va diritto all'illazione con un sillogismo che potrà poi mettere in vista ma che intanto è solo virtuale, latente, o, come direbbe

[1] VI *Ethic.*, c. III; II *Anal. post.*, c. XV.

[2] II *Anal. post.*, c. V.

[3] I *Anal. post.*, c. I; I *Topic.*, c. XVI; I *Anal. pr.*, c. XXIX.

Scoto, quiescente nell'anima [1]. Il che peraltro non toglie che il sillogismo sia diretto e capace di prender l'aspetto di una diretta dimostrazione, formato com'è o formabile con premesse desunte dalle proprietà del soggetto e non da inconvenienti condizionati. Chi opinasse altrimenti darebbe a vedere di aver male compresa e peggio applicata la distinzione Aristotelica della dimostrazione del *quia* (τοῦ ὅτι) e del *propter quid* (τοῦ διότι). Per A. la differenza fra le due specie di dimostrazione, sia che si resti nell'ambito d'una stessa scienza o che si scorra nel terreno di scienze subalterne, sta in questo, che la conclusione proceda oggettivamente dalla propria causa (e allora è διότι) o d'altronde che dalla propria causa (e allora è soltanto ὅτι); ed è di per sè affermativa nel primo caso, affermativa o negativa nel secondo, nel quale appunto entra sempre qualche induzione o giudizio sintetico (δι' ἐπαγωγῆς ἢ δι' αἰσθήσεως). Ora ogni dimostrazione indiretta o ad absurdum è di un *quia*, ma non viceversa: è questo il senso ovvio di quanto A. insegna a tal proposito nei capi XIII e XVI del l. I dell'*Analitica posteriore*; conformissimo poi a tutto il suo insegnamento sulla cognizione dei principî, che incomincia col dirci *che* (ὅτι) essi sono indubbiamente veri, e solo infine ci dice *perchè* (διότι) son veri. E chi oserà asserire che A. volesse restringere i ragionamenti di pressochè tutti gli uomini e quei della maggior parte della vita di pochi ad una misera dimostrazione ad absurdum? Meglio riputerebbe o meno male, che gli attribuissimo piuttosto l'intenzione di ridurre la supposta causalità di tutto il creato ad una semplice occasione di scienza. Ma ciò evidentemente prova troppo, nè A. consentirebbe mai di lasciarsi capovolgere l'intero sistema proprio là dove teneva più a differenziarsi da Platone; dunque non prova niente. E noi potremo altresì concludere che, se è diretto l'influsso immediato di un sillogismo virtuale nella formazione dei principî d'induzione, non meno diretto è quello mediato del principio di contradizione. Sia pure che l'ente, nel suo primo e comunissimo concetto incoato, non ammette mediazioni per arrivare ai suoi inferiori; ma forse per questo il principio che ne regola la cognizione o ha da solo un'efficacia immediata in ogni

[1] *In I Sent.*, dist. III, q. IV, a. 9.

dimostrazione o non ne ha nessuna diretta? Non è la realtà com'è in sè, che è oggetto di diverse scienze, ma come vuol esser divisa e presa a parte nel nostro intelletto limitato; e così si hanno l'ente per sè e l'ente per caso, la sostanza e l'accidente, l'atto e la potenza, l'uno e il molteplice, l'incausato ed il causato, per prime, ed immediate divisioni dell'ente [1], in modo però che anche le altre divisioni, in cui la differenza non partecipa del genere, per mezzo del genere supremo, appartengano veramente all'ente e subiscano l'influsso diretto dei principî dell'ente. Pretender di più, sarebbe una fallacia d'accidente, come conceder di meno, un'ignoranza di elenco. D'altra parte neppur si può seriamente obiettare che l'opposto del contenuto nei principî sintetici è falso ma non impossibile, o se è impossibile, lo è di una impossibilità ipotetica, per cui anche il principio di contradizione è soggettivamente assoluto e oggettivamente condizionato, senza esser capace di entrar nel merito di nessuna questione. Ci pare d'avere sufficientemente dimostrato che il principio è capace di entrar nel merito di tutte le questioni e di deciderle, benchè più o meno mediatamente; che poi la necessità ipotetica di alcuni principî debba intendersi antecedente, rispetto al puro fatto, e non conseguente, A. ce lo ha insegnato con la sua chiara divisione di ciò che è sempre o per lo più allo stesso modo, e in ambedue i casi appartiene ordinatamente all'ente per sè e non per caso, quale oggetto di scienza [2].

Il contegno stesso di A. verso il sillogismo espositorio, di cui non parla se non incidentalmente e appena degnandolo di annoverarlo fra i sillogismi, crediamo possa servir di conferma al fin qui detto sull'influsso del principio di contradizione nella formazione dei principî sintetici o d'induzione. La denominazione (τὸ ἐκτεθέν, ἡ ἔκθεσις, τὸ ἐκτίθεσθαι) sembra tolta dal fatto che un termine singolare ed incomunicabile può esser posto, insieme con un predicato comune, fuori dell'universale di cui faceva parte nel sillogismo; non senza però una relazione all'evidenza che vi acquista la convenienza o disconvenienza di un predicato col soggetto in una proposizione indefinita, sì da porla come sensibilmente

[1] *Metaph.*, l. VI-XII.
[2] *Periherm.*. c. VIII: I *Anal. post.*, c. XXXII; VI *Metaph.*, c. II.

sott'occhio (τῷ αἰσθάνεσθαι); per es., che l'uomo è bianco, che qualche uomo è bianco, ovvero che l'uomo, qualche uomo, non è bianco, additando questo o quello [1]. Se infatti quest'oggetto è bianco ed è uomo, ovvero non è uomo, è chiaro che qualche uomo è bianco, ovvero non è bianco; e come nella 3ª, così proporzionalmente anche nella 1ª e 2ª figura. E il sillogismo, nonchè domandare esso di esser chiarito, serve piuttosto a chiarire, dove occorra qualche altro sillogismo: tanta è la sua evidenza. Eppure A. non riconosce a un tal sillogismo un vero e formale valore dimostrativo, almeno indipendente, per la mancanza che vi nota dei rapporti di tutto e di parte; ammettendo per altro che esso sia molto utile per avviare l'induzione delle proposizioni universali o per trovare le istanze in contrario [2]. Il che, a dir poco, difficilmente si spiegherebbe se l'esperienza (ἐμπειρία) non avesse una parte veramente importante nella somministrazione dei principî sintetici [3], ed il senso, nell'induzione dell'universale [4]; e se tutta la funzione induttiva non fosse così collocata sotto l'influsso del primo principio. Non già che l'universale, almeno finchè resta indefinito, sia conosciuto prima del singolare: mentre A. insegna espressamente il contrario [5]; ma è che il motivo ontologico di ogni proposizione sintetica, per quanto indefinita e universale, è fornito all'intelletto umano dal singolare sensibile, a cui sa esso implicitamente di appoggiarsi fin dal principio.

Viene ora la questione dei principî analitici, come v'entri l'induzione a formarli. E noi abbiamo già dimostrato che, a giudizio di A., una qualche induzione v'entra certamente, ma non quella argomentativa e di senso stretto, sarà dunque un'induzione astrattiva, di senso largo: nella quale non precede come causa il giudizio distinto dei singolari sensibili, ma va insieme come condizione l'apprensione confusa dei singolari in genere, per far da essi astrazione formale a modo di considerazione indifferente. Le ripetute asserzioni di A., sul nesso reciproco dell'astrazione (ἀφαί-

[1] I *Anal. pr.*, c. VIII e XXXVII.
[2] Cfr. *loc. cit.*, e c. XXVIII.
[3] C. XXX, *loc. cit.*
[4] I *Anal. post.*, c. XVIII.
[5] III *De Anima*, c. IV.

ρεσις) e dell'induzione (ἐπαγωγή), come dell'universale (καθόλου, che comprende anche il κατὰ παντός e καθ' αὑτόν) e del necessario (ἐξ ἀνάγκης)[1], esigono senza dubbio per ogni proposizione universalmente distribuita un'induzione almeno astrattiva; e se ci lasciano ancora in forse, è piuttosto per estendere la forza argomentativa, benchè sempre ristretta al *quia* universale, e per tenere in essa nel debito conto le prevenzioni dell'esperienza. Per il Filosofo i veri principî di ogni dimostrazione (ἐξ ὧν) sono gli assiomi comuni, ricapitolati in quello di esclusa contradizione; e sono puri, assoluti, necessarî, universali, come il τὸ ὄν intorno a cui si aggirano; con una intromissione del τὸ μὴ ὄν estraneo soltanto occasionale e provvisoria, onde dar modo al nostro intelletto di esercitare la sua naturale facoltà comparativa e unitiva, pronunciando un *è* o un *non è* veritiero, che implica sempre una qualche composizione o divisione logica fondata in realtà[2]. Perchè in realtà, come la nozione 2ª di non-ente contiene formalmente a suo modo quella di ente; così la nozione 1ª di ente, virtualmente a modo suo, quella di non-ente, a cui si riferisce nella parzialità del soggetto. Di qui il motivo dell'assenso, il criterio della verità, la regola trascendente di ogni giudizio. Ma la nozione stessa dell'ente si astrae in qualche modo dal sensibile[3]. Molto più ogni altro termine divisivo dell'ente e primigenio. Senza di un tal nuovo termine non è possibile applicare i principî comuni ad una vera dimostrazione, e della sua realtà la prima spontanea assicurazione ci viene dall'esperienza, non meno che di ogni nuova definizione, non mai interamente disgiunta da una qualche proprietà del soggetto con cui sia convertibile e venga a costituire il primo universale[4]; sia pure che quell'esperienza primitiva resti oggettivamente fuori dei limiti dello spazio e del tempo e del mondo esterno in quanto esterno. Senonchè qui non siamo ancora giunti al nervo di ogni principio conoscitivo, che è l'indemostrabile universalità distributiva della proposizione, da non confondersi con l'universalità indefinita, che la precede ed è presa dalla realtà che ci offre l'esperienza,

[1] II *Anal. post.*, c. XV; I *Anal. post.*, c. IV e segg.
[2] *Periherm.*, c. III.
[3] I *Physic.*, c. I; III *De Anima*, c. VII, VIII.
[4] I *Anal. post.*, e. IV, V.

senza pregiudizio alcuno dei diritti di ogni proposizione a un giusto motivo di assenso, o si dica sinteticamente che l'uomo è bianco o analiticamente che la linea retta è più corta della curva tra due punti [1]. Che anzi anche il geometra, avverte insistentemente A. [2], dopo aver dimostrato che il triangolo ha tre angoli uguali a due retti, sta in un primo tempo come se avesse a sè davanti una proposizione universale indefinita; e prima di concludere che *ogni triangolo, perchè triangolo,* ha tre angoli uguali a due retti, deve in certo modo riflettere ontologicamente che il teorema non dipende dall'essere il triangolo equilatero o isoscele o scaleno, e molto meno dall'esser di ferro o di bronzo, ma rimane inconcusso ancorchè gli si tolga tutto ciò che non lo costituisce. Ed è qui precisamente, crediamo, la differenza delle due induzioni che intervengono alla formazione dei principî analitici e sintetici. Dove infatti sia in formazione un principio sintetico, come in Fisica, l'intelletto tien d'occhio il dato dai sensi non soltanto nè principalmente perchè non vuol perdere il tempo in occuparsi di quell'ombra di ente che è l'ente per caso (τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν), ma vuole aver che fare con ciò che è sempre o per lo più ugualmente (ἢ τῷ ἀεὶ ἢ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ); lo tien d'occhio soprattutto a fine d'intravedervi quanto esso offre di normativo per la sagacia di congettura nella ricerca, e di argomentativo nella scoperta [3]. Per questo il fisico moltiplicherà spesso in circostanze diverse le sue esperienze, per arrivare al tipo e al paradigma cercato, in cui gli sia concesso intendere quell'uno immobile tra gli indifferenti (στάντος τῶν ἀδιαφόρων ἑνός) che è appunto l'universale oggetto della nostra scienza [4]. Quando poi egli si sia accertato di aver così dinanzi un ente non per caso e una natura reale con proprietà universalmente riconosciute, allora e solo allora vi ragionerà sopra trionfalmente alla luce dei principî comuni, sillogizzando e applicando gli altri principî scoperti, e così via [5]. Il matematico invece non solo continuerà a studiar la curva facendo astrazione dal naso in cui si

[1] *Periherm.*, c. VII.
[2] I *Anal. post.*, c. V.
[3] VI *Metaph.*, c. II; II *Anal. pr.*, c. XXX; I *Anal. post.*, c. XXXIV.
[4] II *Anal. post.*, c. XV.
[5] Cfr. l. VII e VIII *Pysic.*

trovi[1]; ma non appena avrà afferrato che la linea retta è più corta della curva, e anche non appena avrà dimostrato che il triangolo ha tre angoli uguali a due retti, con un semplice sguardo e un'apprensione sommaria dei singolari da cui non dipende il teorema, come non dipende da ciò che può essere altrimenti, saprà che necessariamente tra due punti la retta è una sola e più corta di ogni curva, e che ogni triangolo equivale nella somma dei suoi angoli a due retti, perchè la ragione sufficiente dell'attribuzione del predicato, non essendo al di fuori, è nello stesso soggetto. Che se nei principî analitici di 2° ordine l'apprensione dei singolari indifferenti non va più in là di una condizione, è chiaro che in quelli di 1° ordine l'universalizzazione è ancor più indipendente da ogni requisito estrinseco, nonchè da ogni implicito sillogismo ausiliario, del quale sparisce ogni traccia nel principio dei principî. E se così nel 2° tempo della proposizione universale, quanto più nel primo, della proposizione indefinita, e nella prima apprensione ordinata dei termini? Nè qui occorre dir altro, a rischio di confondere una questione ovvia d'ordine oggettivo e di semplice riflessione con una discutibile d'ordine efficiente.

Noi abbiamo cercato di riferire ed interpretare fedelmente il pensiero moderatamente realistico di A. Forse l'interpretazione non contenterà pienamente nessuno degli esagerati fautori o dell'induzione o dell'analisi: non i primi, i quali stenteranno a ravvisarvi un metodo sperimentale della larghezza e indipendenza con cui lo presumevano; e neppure i secondi, che potranno addirittura prendere scandalo dell'asserito comune intervento dell'induzione nella formazione di tutti i principî. Ma noi (dato che vi siano) non sappiamo che farci. Supposto che obiettino perchè sembra loro incredibile che A. abbia potuto dir tanto e non per partito preso (nel qual caso l'obiezione non ci riguarderebbe), risponderemo soltanto che vogliano esaminar meglio il pensiero del Filosofo, prima di giudicarlo e condannarlo; aggiungendo il suggerimento di riflettere alla grande idea ch'egli avea della unità dello scibile umano e della forza dell'evidenza chiarificatrice dell'induzione unita al principio primo che trascende oggettivamente l'analisi e la sintesi.

[1] II *Physic.*, c. II; III *De Anima*, c. IV.

Il principio di contradizione
e quello di ragione sufficiente e di causalità.

12. — Un facile confronto del principio di causalità e di ragione sufficiente con quello di contradizione spiegherà meglio ogni cosa, e ci dirà se e perchè essi, a differenza di altri, siano assolutamente universali e necessari, con un carattere analitico e metafisico di 1° ordine, che reca il segno del dito di Dio. Le formule del loro enunziato ci sono già note: ogni cosa ha la sua ragione sufficiente, un primo determinante, un primo adequato verificativo del suo essere, dell'essere cioè quello che è, nell'ordine dell'essenza, o anche dell'essere semplicemente, nell'ordine dell'ente; ogni effetto ha la sua causa, tutto ciò che accade, tutto ciò che comincia ad essere è causato, l'atto è prima della potenza; e simili. Altrove poi abbiamo già dichiarato di credere che A. non intendesse nè separare nè distinguere adequatamente i due principî, ma comprenderli entrambi sotto l'unica denominazione di principio di causalità: con questa differenza, che se la causalità si prende in senso largo, per una qualsiasi causalità formale trascendente, avremo il principio di ragione sufficiente; se invece si prende in senso stretto, per una causalità efficiente, che pur essendo quella principalmente affermata, non escluda le altre, ma piuttosto le includa implicitamente, come la finale estrinseca e la materiale e formale intrinseche, avremo propriamente il principio di causalità [1]. Poichè dunque il principio di causalità dipende evidentemente da quello di ragione sufficiente, vediamo di metter subito questo fuori di controversia, ricollegandolo col principio di contradizione, per poi esaminare alquanto più distesamente l'altro. E innanzi tutto è bene ricordare che A., alieno bensì dal rimpicciolirsi in una questione di parole, e disposto ad accettare quanto ha di vero il così detto principio d'identità assoluta; fu tuttavia sempre in favore del principio di contradizione quanto al primato di principî conoscitivi nostri. Ora nello stesso principio di contradizione s'incomincia a vedere una qualche distinzione e diversità,

[1] Cfr. n. 3.

che per quanto si dica occasionale e provvisoria, non sparisce mai del tutto. Ma la diversità non è necessariamente reale dalla parte dell'oggetto conosciuto, che va fino all'Ente supremo: è una diversità di ragione ragionante, in nessun modo, di ragione ragionata; è una *conditio cognitionis*, non una *conditio cognita* [1]. Vanno così le cose anche nel principio di ragione sufficiente? Se si bada solamente all'estensione del soggetto oggettivo a cui esso può e deve assolutamente applicarsi, il principio non differisce in sostanza da quello di contradizione, con cui ha certamente comune il soggetto, ogni cosa. E che di fatto A. la pensasse a questo modo, basterebbe a provarlo l'aver egli ripetutamente accomunato al principio del medio escluso il principio d'uguaglianza comparata, che cose uguali restano uguali se ad esse si aggiungano o si sottraggano altre uguali (τὸ ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά) [2]; e l'aver esteso il concetto del tutto (ὅλον) ad ogni perfetto (τέλειον) [3]; senza parlare dell'insieme del suo insegnamento intorno alla relazione tra le parole, i concetti e le cose: che le parole son più dei concetti e i concetti più delle cose, se nelle cose ci si porti alla forma, e viceversa, se alla materia [4]. Quel minimo dunque di diversità implicato necessariamente nel concetto di un determinante o verificativo, che richiama un determinabile e un verificabile, non ci pone nè in diritto nè in dovere di restringere menomamente la sfera del principio di ragione sufficiente al di quà di quella del principio di contradizione; offre anzi al nostro intelletto, da cui dipende *in solidum* con la realtà dell'oggetto, l'occasione e la condizione necessaria e sufficiente per un equo giudizio. L'intelletto infatti sa da sè e vede e sente che se può fermarsi a pensare qualcosa (e vi si ferma ogni qualvolta la pensa, perchè il pensiero domina la materia e il moto) [5], pensa un ente per sè e non un ente assolutamente per caso, privo di ogni entità e unità [6]; sa pure da sè che il composto (σύνθετον) è secondo e che il secondo è inin-

[1] Cfr. nn. 5, 6, 7.
[2] I *Anal. post.*, c. X, XI.
[3] *Categor.*, c. III; IX *Metaph.*, c. X; III *De Anima*, c. VI.
[4] V *Metaph.*, c. XVI, XXVI; III *Physic.*, c. VI.
[5] III *De Anima*, c. IV e segg.; VI *Metaph.*, c. I.
[6] VI *Metaph.*, c. II; IV *Metaph.*, c. IV.

telligibile senza del primo (πρῶτον) [1], non meno che ogni tutto di parti, e che non si dà processo all'infinito per finire, e che ogni ente, per quanto è da parte sua, è pensabile [2]. Basterà dunque che rifletta al significato di ragione sufficiente e alla composizione intenzionale largamente oggettiva, con cui l'oggetto gli si presenta al pensiero, per asserire sicuramente che ogni cosa ha la sua ragione sufficiente, e asserirlo con indipendenza oggettiva dal pensiero quanto alla cosa significata, benchè dipendentemente da esso quanto al modo di significarla. Per la semplice ragione che non può uno stesso ente insieme e sotto lo stesso rispetto essere e non essere, neppur può essere o non essere indifferentemente. Ci vorrà dunque una ragione per poterlo dire determinato ad uno dei contradittorî, e dovrà essere anteriormente prossima al determinato, ossia un suo primo determinante. Se l'unità dell'oggetto è realmente di composizione, vi sarà pure un primo che realmente non dipende da un altro e da cui un altro dipende; se poi è realmente di semplicità, equivalente al molteplice della composizione mentale, allora tutto l'oggetto è realmente primo nella sua indipendenza assoluta, con la sola connotazione logica di un logico dipendente. Dunque veramente il principio di ragione sufficiente è largo quanto quello di contradizione, e vi si appoggia per assicurarsi che nessun ente è mai abbandonato totalmente al caso; il che farà passando dalla proposizione indefinita, qualcosa ha la sua ragione sufficiente, alla universale, ogni cosa ha e non può non avere la sua ragione sufficiente, con un procedimento analogo all'induzione astrattiva, portata qui al sommo grado. Non però deve credersi che i due principî, come hanno uguale l'estensione, così abbiano uguale l'intensità. Poichè mentre il primo principio lascia la cognizione di ogni cosa nello *statu quo*, il nuovo principio, se non formalmente, come quello di causalità efficiente, almeno virtualmente, è già divisivo dell'ente: per la composizione logica di ragione ragionata, implicata nell'oggetto; ed è appunto per questo, che il principio di ragione sufficiente è in senso largo il principio di causalità, largamente prendendo per causalità for-

[1] I *Anal. post.*, c. IV; IV *Metaph.*, c. II.
[2] II *Metaph.*, c. I; IV *Metaph.*, c. I; VI *Metaph.*, c. I; XII *Metaph.*. c. I.

male ogni atto determinante di qualche determinabile, con tutte le relazioni che occorrano. E per questo vuole A.[1] che la nostra ricerca delle cause s'incominci sempre dalla prossima (τὰ ἐγγύτατα) al causato, senza della quale neppur la prima sarebbe nel detto senso adequata, e con la quale soltanto, presa che sia nel suo più largo e puro senso affermativo, è a noi concesso di salire alla prima; nè vi ha niente da ridire il senso comune, il quale anzi saprà bene interpretare che talora dica che ogni cosa ha la sua causa, e senza molto distinguere fra l'*in sè* e il *per sè*, fra l'esclusione del soggetto e l'esclusione d'ogni causa, ripeterà che solo Iddio ha in sè la ragione sufficiente del suo essere, sebbene anche l'uomo ha in sè l'essere, e com'è in sè, ha del suo essere la sua ragione sufficiente.

Per ciò che riguarda il principio propriamente detto di causalità, dobbiamo subito notare che A. non annetteva alla scelta dell'enunziato tutta quella importanza che poi i moderni. L'accusa di tautologia che dopo Kant molti di essi rivolsero contro il principio di causalità enunziato nella forma volgare e d'ordine ontologico, che ogni effetto ha la sua causa, non mise in pensiero A. Anche in trattati scientifici troviamo che egli con ingenua fiducia, d'accordo con la comune degli uomini, lo enunzia dicendo che non si dà effetto senza la causa, che posta o rimossa la causa si pone o rimuove l'effetto, che la causa sta sempre insieme col causato (τὸ αἴτιον ἅμα καὶ τὸ αἰτίατον, οὗ αἴτιον)[2]: intendendo qui per effetto ciò che è prodotto da una qualche causa efficiente o da un efficiente in genere; e per causa efficiente, ciò che con la sua azione determina qualcosa fuori di sè, ovvero, ciò che dà origine ad una mutazione (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς πρώτη, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, ὅθεν ἡ κίνησις, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως[3]. Tanto poi è lungi dal dubitare che in così dire non dica niente, ma ripeta inutilmente il già detto, che si trattiene non poco a dichiarare se veramente il causato richieda sempre la simultaneità della sua causa; e conclude per la necessaria coesistenza di una sua vera causa (τὸ αἴτιον), sicuro che il concetto stesso di

[1] II *Anal. post.*, c. XIV.
[2] II *Anal. post.*, c. XI, XIV.
[3] II *Physic.*, c. III, VII; I *Metaph.*, c, III.

causa e di causato ci si presenta sempre ed universalmente come un tutto analizzabile (ἀεὶ καθόλου... ὅλον τι) che ne sospinge ad assegnare un mezzo ed un perchè (τὸ μέσον, τὸ διὰ τί) bastevole a dar ragione del moto implicito nella unione di estremi separabili [1]. Nè si contenta di esigere la coesistenza della causa col causato nella durazione, ma la esige anche nella loro presenza: sicchè fra il causato in atto ed una qualche sua causa non vi sia mai altro ente di mezzo, come neppure fra la causa in atto non impedita e il causato (μηθὲν μεταξύ) [2], e vi richiede inoltre una somiglianza che sia o formalmente o eminentemente della stessa specie [3]. Nè si dimentica che ogni ente per caso, sempre variabile all'infinito (ἀόριστον) si riduce a un ente per sè, non potendo esse determinar niente semplicemente (ἁπλῶς οὐδενός) [4].

E questa in nessun modo è tautologia: è, crediamo, spiegazione assai profonda del principio di causalità, ricongiunto con quello più ampio di ragione sufficiente, che così pone formalmente una relazione reale di dipendenza e di somiglianza alla causa nello stesso effetto, senza porvela ugualmente nella causa rispetto all'effetto, e senza presupporla nella prima nozione di effetto; come se volesse dire che ogni effetto ha nella sua causa la ragione adequatamente sufficiente del suo essere. Certamente gli esempî che arreca di causa efficiente in chi consiglia o provoca a sdegno o in un uomo che genera, in ciò che fa o muta, cominciando da una causa morale [5], almeno insinuano l'opinione che il concetto di causa efficiente derivi originariamente in noi da un'ovvia esperienza interna che ci riferisce insieme col termine intrinseco dei nostri atti l'atto che ne è il principio attivo ed effettivo, benchè non oggettivamente ristretta al nostro interno; e che anche qui, con una non meno ovvia riflessione, preceduta da un implicito sillogismo espositorio, l'intelletto umano passi da una primitiva proposizione indefinita alla universale di cui ci occupiamo. Così a un di presso: questo termine è effetto di una causa (efficiente),

[1] Cfr. *loc. cit.* e I *Metaph.*, c. III.
[2] VII *Physic.*, c. VII.
[3] VII *Metaph.*, c. VIII; IX *Metaph.*, c. VIII.
[4] II *Physic.*, c. V, VI.
[5] II *Physic.*, c. III; II *Anal. post.*, c. X.

questo stesso termine ha nella sua causa la ragione sufficiente del suo essere, dunque l'effetto ossia qualche effetto ha nella sua causa la sua ragione sufficiente. Ma l'indefinito, non quieta l'intelletto, tendendo esso alla determinazione come la potenza all'atto; e poichè nel caso non può l'intelletto raggiungerla se non nei singolari, e vede che non in questo o in quello, è naturalmente portato a cercarla dove subito la trova, nella natura stessa del soggetto della proposizione, il quale così soltanto ha la sua ragione sufficiente.

Ciò non ostante pare che anche A. abbia sperimentato in sè stesso e presentito l'obiezione che ancora mena tanto scalpore, come si passi analiticamente dal concetto di effetto, preso nel senso di ciò che comincia ad essere, al concetto di causato e dipendente da una causa reale ed estrinseca, che in quello non è formalmente contenuto; proponendosi il principio di causalità in forma scientifica o d'ordine logico relativo. La quale obiezione certamente non si scioglie col solo trasportare in un secondo tempo la formazione del principio di causalità col suo carattere necessario ed universale; giacchè anche allora, anzi specialmente allora, torna in questione la ragionevolezza del passaggio; e d'altra parte A. non ha difficoltà di ridurre la nozione di effetto a ciò che ha un cominciamento. Negli ultimi capi del l. I *Del Cielo*, intraprende egli una lunga discussione intorno al nesso dell'eterno o perpetuo col necessario e del temporaneo col contingente; e finisce per concludere che ciò che è sempre non può mai non essere (τὸ ἀεὶ ὂν μὴ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι), e quindi il contingente (τὸ ἐνδεχόμενον) e l'effetto (τὸ γιγνόμενον) ha necessariamente o deve poter avere un principio nel tempo. Si supponga infatti che un ente per tutta la durata infinita del tempo abbia in sè la potenza del contradittorio non essere; esso non potrà verificarla nè supporsi che la verifichi se non insieme con l'essere, incapace di trovare un tempo libero per verificare uno dei contradittorî senza dell'altro; sarà dunque insieme e non sarà in atto (ἅμα ἄρ' ἔσται τε καὶ οὐκ ἔσται κατ' ἐνέργειαν). Che se questo è non solo falso (come che uno insieme suoni e canti), ma impossibile (a quel modo che non può uno insieme sedere e stare in piedi), vuol dire che è impossibile anche l'ipotesi. Forse altri avrà che censurare in tutto l'argomento; nè

abbiamo noi intenzione di fare in tutto l'apologia di A.: benchè anche qui potremmo profittare della distinzione tra il tutto e la parte, tra l'intrinseco e l'estrinseco, tra una priorità di tempo ed altre priorità, e tra l'assolutamente ipotetico e l'ipotetico diventato assoluto nella cognizione a ipotesi verificata, per difendere l'asserzione aristotelica della corruttibilità incompatibile con la perpetuità. Ma si dovrà almeno convenire che nel pensiero di A., per cui ogni vera possibilità deve potersi supporre ridotta in atto, senza pregiudizio delle supposizioni previe, l'effetto abbia per definizione, se non essenziale ed assoluta, certo descrittiva e relativa al conoscimento della causa, ciò che comincia ad essere, ciò che prima non era ed ora è, ciò che ora è e poteva prima non essere fuor di ciò che è sempre o non è mai [1]. Un ente poi che ora è e dopo può non essere, nei termini del pensiero ed allo scopo di cui si tratti, è preceduto da ciò che è e prima poteva non essere, e finalmente da ciò che prima non era ed ora è, nel suo positivo complemento. Se dunque ogni cosa ha la sua ragione sufficiente, non potrà eccettuarsene l'effetto e ciò che comincia ad essere nella sua stessa origine. Ma ciò che comincia ad essere non l'ha in sè; perchè è realmente contingente e può assolutamente non essere, come può essere e di fatto è, di una essenza che, quanto è da parte sua e non meno d'infinite altre, è insieme potenza di contradittorî (ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν) [2], e che pure è il solo realmente primo pensabile nell'ente in questione. Ora un tal primo, indifferente com'è di per sè stesso a essere o non essere, non è certo il determinante che ci vuole; essendo esso stesso il determinabile, in nessun modo equiparabile all'indifferenza attiva del libero arbitrio [3]. Le determinazioni poi di spazio e di tempo hanno un principio estrinseco. Dunque ciò che comincia ad essere, ed introduce così formalmente una mutazione nella realtà, fuori e prima di sè ha la sua ragione sufficiente ed efficiente. Nè l'intelletto che questo vede e dice a sè stesso la prima volta, sente punto il bisogno di accertarsi esplicitamente che distinzione corra fra l'essenza e l'essere: soggettivamente è sempre la ragione che

[1] I *De Caelo*, c. XI, XII; IX *Metaph.*, c. III, IV.
[2] IX *Metaph.*, c. VIII; XII *Metaph.*, c. VI.
[3] IX *Metaph.*, c. V.

distingue, quella cioè che conosce la distinzione; ed essa stessa, nel conoscerla, sa che lì è fondata in realtà, e vi ragiona sopra, o meglio v'intuisce che (*quia* e non ancora *propter quid*) l'atto è assolutamente prima della potenza, *ciò che è, prima di ciò che può essere*. Ciò che può essere può essere ciò che è, a cui senza dubbio è posteriore nella cognizione; e poichè in generale la verità della cognizione è d'accordo con la realtà [1], quella poi d'un intelletto mobile ne prende anche la misura [2], anche nel fieri e nell'essere la potenza opposta all'atto sarà posteriore all'atto. Quindi l'ineluttabile necessità di un principio la cui sostanza sia atto (ἧ ἡ οὐσία ἐνέργεια) ed equivalga eminentemente ad ogni altra cosa e idealmente sia ogni altra cosa: ciò che compete solo a Dio. Altrimenti neppur vi sarebbe un ente al mondo (οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων); come al togliersi del primo (πρῶτον τῶν ὄντων) e del necessario (ἀναγκαῖον), cade il secondo ed il contingente, e si perde assolutamente ogni principio d'ordine [3]. Ecco quanto vale per A. il principio di causalità, veramente analitico e metafisico e comprensivo in germe anche della causalità finale. Una sua spiegazione più chiara di questa non sappiamo se ragionevolmente si potesse da lui esigere; certamente egli l'ottenne col mezzo semplicissimo di applicare ordinatamente all'effetto il principio di ragione sufficiente e di contradizione, senza pompa di nomi ma non senza la realtà delle cose.

Senonchè ci troviamo qui, come ognun vede, di fronte a un'obiezione che in forma di dilemma sembra suggerircisi dallo stesso insegnamento di A. Da una parte infatti egli c'insegna che l'ente per caso non fa parlare di sè, nè come predicato nè come soggetto, nessuna scienza, e molto meno i principî delle scienze, e molto meno ancora, quelli analitici di 1° ordine che sono i più strettamente metafisici [4]. D'altra parte sembra pure insegnarci, almeno implicitamente o tacitamente [5], che il principio di causalità, se non riesce a regolare la cognizione dell'ente contingente,

[1] *Periherm.*, c. VI.
[2] IX *Metaph.*, c. X.
[3] XII *Metaph.*, c. IV e segg.
[4] VI *Metaph.*, c. II.
[5] *Metaph.*, l. I, c. II; l. IV, c. I; l. IX, c. VIII; l. XII, c. VI.

ossia di ciò che ha ragione di effetto nell'ordine stesso dell'ente, rischia di rimanere inefficace, senza la forza di condurci al primo ente ed alla causa prima di tutto ciò che non è da sè. Ciò posto, o si prende l'effetto nello stesso ordine di ente: e allora, oltrechè non si vede come la cosa sia conciliabile con l'asserzione aristotelica che l'esistenza è per le cose del mondo un predicato accidentale [1]. vi è pericolo di cadere nella fallacia di una petizione di principio, o almeno potrà reputarsi irragionevole il tanto affaticarsi a dimostrare che l'influsso del primo principio nel principio di causalità, dall'alto in basso, è veramente causale, laddove quello di un'induzione astrattiva dal basso in alto, è soltanto occasionale e condizionale; o l'effetto si restringe a un ordine di essenza: e allora è inutile tergiversare, non vi sarà principio che valga a farci uscire dal soggetto pensante o dalla relazione soggettiva con l'oggetto pensato, verso una causa prima che non muova comechessia ma faccia essere. Eppure non è così, nè vi è che temere da ciò per il principio di causalità; restando pur fermo che il principio non si occupa dell'ente per caso, come non si occupa della causazione del musico grammatico, nè corre dietro a tutte le infinite peripezie dell'ente (ἄπειρα γάρ ἐστιν), ma è pago di enunziare semplicemente che tutto ciò che è, ma non sempre è, è causato (πᾶν ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἀεὶ δὲ, γέγονεν) [2]. Se tutta la Metafisica si aggira intorno all'ente come ente (ᾗ ὄν), anche il principio metafisico di causalità riguarderà l'effetto nell'ordine di ente; con la differenza che trattandosi qui di causa efficiente richiesta da ciò che incominci ad esistere, l'ordine s'intende ipoteticamente esistenziale (πᾶν ὃ ἂν ᾖ), sotto una segnazione dell'essere che resta più in qua dell'affermazione categorica ma va più in là di una qualsiasi connotazione. Non però vi è trascurato l'ordine di essenza. Nè l'ordine di essenza in generale: fuori del quale non vi è cosa di per sè intelligibile; nè l'ordine di essenza in particolare, distinta dall'essere: il quale ordine è sottinteso o cointeso, senza ulteriori determinazioni, nell'individuo che secondo una qualche natura comincia ad essere ed è causato. Ed ora a noi. Fuori del-

[1] *Periherm.*, c. XI; II *Anal. post.*, c. VII.
[2] VI *Metaph.*, c. II.

l'ente necessario, in cui la sostanza è atto, in ogni contingente l'esistenza è veramente un predicato accidentale (κατὰ συμβεβηκός); nè altrimenti si può affermare categoricamente di Omero, che è (Ὅμηρός ἐστιν). Ma che ne segue? Che il contingente sia un ente assolutamente per caso, da sottrarsi ad ogni scienza? Questo poi no. Non è una nostra invenzione, è, come già sappiamo, asserzione espressa di A., che, a giudicare dell'ente per sè, nel senso più ordinario della parola, serve il criterio di ciò che sempre o per lo più è allo stesso modo (ὡσαύτως). E questo non manca nel contingente, sempre di per sè indifferente a essere o non essere sempre diverso da ciò che è prima [1]; nè è un paradosso dire che l'indifferenza e la posteriorità dell'essenza rispetto all'essere di fatto e l'accidentalità dell'essere rispetto all'essenza, implica un modo d'essere essenziale al contingente che cominci ad essere e ad ogni potenza opposta all'atto. La quale verità, per altro semplicissima, ha pure un utile riscontro nelle forme sostanziali succedentisi accidentalmente in un composto che ritiene in tutto o in parte la stessa materia prima, e che tuttavia non esige per caso (μὴ κατὰ συμβεβηκός) i principî del suo fieri, la materia, la forma e la privazione [2]. Che anzi lo stesso ente contingente in quanto esiste categoricamente, guardato che sia alla luce del principio di contradizione, per cui nessuna cosa può mai insieme e sotto lo stesso rispetto essere e non essere, nè indifferentemente essere o non essere, rientra nell'ordine di un ente per sè, con diritto alla ragione sufficiente del suo essere che in sè non ha. Ma allora il principio di causalità, portato così alle estremità del campo metafisico, che e nel punto di partenza e nel punto di arrivo delle sue conclusioni si ritrovi a fianco il principio di ragione sufficiente e di contradizione, se proprio non è lo stesso che il primo principio, gli si avvicina tanto da riconoscerne appena il confine di separazione; e tutte le speciose dimostrazioni che vi si fondano saranno in realtà una bella petizione di principio.

Quanto alla prima parte, tant'è: ed era da prevedersi che per passare sicuramente il confine che separa l'ente effetto dall'ente

[1] IX *Metaph.*, c. VIII; XII *Metaph.*, c. VI.

[2] I *Physic.*, c. VII e segg.

causa, ci volesse un salvacondotto riconosciuto pure al di là del proprio paese, a causa di un principio comune di accordo; non così quanto alla seconda: sia perchè sembra supporre che la dimostrazione in genere, più che di mezzo, abbia ragione di fine, sia perchè a torto si attribuisce una petizione di principio alle dimostrazioni fondate sul principio di causalità, per il solo fatto che il principio di causalità dipende finalmente da quello di contradizione che penetra dappertutto e da solo non è capace di dimostrare formalmente e direttamente alcunchè senza petizione di principio [1]. Ad ogni modo il primo determinante del principio di causalità non sarà certamente come quello dello stesso principio di contradizione, una supposizione dell'essere; dove non si confonde un oggetto assoluto con uno condizionato. — Almeno non si vede la necessità di insistere tanto a provare che il principio di causalità è superiore ad ogni induzione argomentativa ed ha strettamente attinenze di origine col primo principio conoscitivo dell'ente. Ma ricordiamoci che ora il nostro intelletto non guarda ma riguarda i primi passi della sua via progressiva, dopo un lungo viaggio; e con ciò stesso viene a trovarsi in una via regressiva in cui è naturale riflettere ai pericoli del viaggio e all'importanza capitale di un buon principio. Se il principio di contradizione subisce un abbassamento nelle sue applicazioni, lo subisce innanzi tutto circa le prime differenze dell'ente, che sono in generale l'unità e la moltitudine, la somiglianza e la dissomiglianza [2]; non mai però tanto che esso non tenda sempre a condurci ad una sostanza soprassensibile ed immobile da cui tutto il resto dipenda, col trionfo della forma sulla materia: come ne è prova il fatto stesso delle supreme aspirazioni della mente e del cuore e la coscienza che abbiamo della infinita potentialità del nostro intelletto, immune in sè da ogni contrarietà (ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἐστιν ἐναντίωσις) [3]. Di qui il problema, che in mano ad un abile avversario potrà facilmente mutarsi in obiezione, se quel trionfo debba ricercarsi tra i primi generi universali (πρώτων γενῶν), lontani dal senso, o tra

[1] Cfr. I *Anal. post.*, c. III.
[2] XI *Metaph.*, c. III.
[3] X *Metaph.*, c. IX.

le ultime differenze individuali, che il senso ci offre [1]. Ora, discreto come sempre, scorse A. che qualcosa bisognava concedere al senso anche nella formazione dei nostri più alti principî. Poichè di fatto la soluzione dei quesiti della scienza, nel loro duplice aspetto, se sia quel che si cerca (εἰ ἔστιν) e che cosa sia (τί ἐστιν), dipende in noi da principî cui sappiamo con certezza che (ὅτι) son veri, senza ancora sapere perchè (διότι), e si compie con un moto discorsivo ed illativo nel quale si passa da un primo ad un secondo stadio attirati dal premio che ci attende alla meta e che ancora non conosciamo positivamente in sè stesso; e in un modo simile la verità dei primi giudizî anche analitici e metafisici, prima che ci si manifesti esplicitamente nella sua universale necessità, risplende a noi nella sua indefinita semplicità dal fatto (benchè non puro fatto) che così la contiene in concreto [2]. Le quali cose hanno finalmente per causa l'unione sostanziale dell'anima col corpo, e la dipendenza estrinseca dell'intelletto dal senso [3]. Tuttavia è nei primi principî e specialmente in quello di contradizione, che nasconde le radici della sua indipendenza ed elevatezza l'intelletto. Se è un pregiudizio ingiustificato quello di difendere i diritti dell'intelletto contro il senso ma non senza limiti, col supporre già l'esistenza di uno spirito fuori del nostro: cosa per altro assai discutibile, essendochè l'infinito potenziale avvolto nella universalità di ogni nostro primo concetto è già una presunzione in favore, e messo a contatto coi primi dati del senso ci stimola non a supporre logicamente l'esistenza di uno spirito supremo ma a logicamente inferirla col realmente supporre quanto sia necessario [4]; certamente è molto più un ingiustificato pregiudizio quello di supporre che ogni conoscenza causata in noi dal di fuori, si riduca a senso. Per lo meno converrebbe qui fare una buona distinzione tra l'essere dell'oggetto in sè, e l'essere dell'oggetto conosciuto nel conoscente; tra il modo di riferirsi distintamente dall'oggetto conosciuto all'oggetto in sè in un secondo tempo, e il modo di riferirsi indistintamente fin dal primo eser-

[1] XI *Metaph.*, c. I e segg.
[2] II *Anal. post.*, c. I; I *Ethic.*, c. IV, VII.
[3] II *De Anima,* c. V; III *De Anima,* c. IV e segg.
[4] I *Metaph.*, c. I e segg.

cizio dell'intelletto; e soprattutto, tra la dipendenza effettiva del pensiero da una causa universale che abbraccia tutto l'ente, e da una causa particolare. A. prese con piena fiducia come un fatto innegabile la trascendente unità dell'essere, in cui sulle prime si confonde l'essere fisico e l'essere intenzionale; non meno che l'altro, dell'esser l'anima il luogo potenziale di tutte le forme, oltre ad esser sempre essa stessa in atto primo quello che è. Perciò non ebbe difficoltà di ammettere che l'anima, non appena ha un termine di paragone presso di sè, arriva subito alla distinzione dell'essere fisico dall'intenzionale, e delle altrui forme dalla forma sua [1]; come ammise che facilmente possa essa conoscere l'esistenza di Dio, tanto che il sentimento del bisogno che noi abbiamo di Dio e della gratitudine ai suoi doni, può praticamente, dentro giusti limiti, chiamarsi primordiale [2]: sia pure che senza egli dedurne o applicarne le ultime conseguenze della creazione e della libertà della creazione quanto alla specificazione e quanto all'esercizio. Del rimanente concediamo volentieri che se il principio di causalità derivasse la sua forza da un'induzione argomentativa, necessariamente ristretta ad un ordine particolare di essenza, qual'è quello d'esperienza esterna o interna, non vi sarebbe mezzo per assicurarci che il più alto oggetto della Metafisica sia realtà e non soltanto un miraggio [3]. Ma in verità quel *se*, per il filosofo del primo principio resta una ipotesi falsa ed impossibile.

(Segue l'ultima parte).

ATTILIO MUNZI S. I.

[1] III *De Anima*, c. IV, VII, VIII.
[2] XII *Metaph.*, c. VIII; I *Ethic.*, c. IX; I *Topic.*, c. IX.
[3] VI *Metaph.*, c. I.

NOTAE ET DISCEPTATIONES

A proposito di alcune osservazioni riguardanti un opuscolo del prof. Viglino[1].

L'egregio avv. Viglino nella Rivista « Diritto ecclesiastico » (fasc. marzo-aprile, 1927) risponde ad alcune osservazioni « cortesi », com'egli stesso le chiama, che noi facemmo sulle colonne di questo periodico (« Gregorianum », 1924, pag. 451), recensendo una sua breve monografia.

Ci rincresce di dover ritornare ancora sull'argomento, e lo facciamo solo costretti dalla necessità, e non per vago desiderio di polemica, costretti cioè dal dovere di chiarire un punto di somma importanza giuridica e per difendere la dottrina dell'Angelico e la morale cattolica contro un'accusa gravissima del suddetto A.

Alle fatte osservazioni non abbiamo nulla nè da aggiungere nè da togliere; perciò le confermiamo integralmente perchè esattissime, e ci sorprende davvero ed insieme ci addolora che l'avv. Viglino, trattando un argomento di non lieve importanza sotto il rispetto giuridico e teologico, ripeta ed anzi aggravi le inesattezze da noi e da altri rilevate[2]. E più ancora ci sorprende che la Rivista abbia pubblicato l'articolo senza alcuna riserva.

1. L'egregio A. sostiene che, secondo il diritto civile italiano, colui che è impotente può contrarre « *validamente* » matrimonio. Ciò, noi dicemmo e diciamo tuttora, è falso. Basta una semplice ed ovvia osservazione: se l'impotenza antecedente e perpetua è un impedimento *dirimente*, secondo il Codice civile italiano (art. 107), è giuridicamente assurdo il dire che l'individuo affetto di essa, possa « *validamente* » contrarre matrimonio. I due termini — *dirimente* e *validamente* — sono contradditorii: l'uno esclude necessariamente l'altro, giacchè l'im-

[1] Avv. Prof. CAMILLO VIGLINO, *Un curioso equivoco sull'impotenza al matrimonio in diritto canonico,* 1923.

[2] Cfr. Dott. ERNESTO PIERLEONI, *L'impotenza nel diritto civile,* Napoli, 1925, pag. 5 ss.

pedimento, appunto perchè *dirimente*, si oppone alla *valida* celebrazione del matrimonio.

Il Pierleoni [1] osserva: « Quando l'avv. Viglino afferma che, a sensi del Codice civile italiano, l'impotente può contrarre *valido* matrimonio, o sbaglia apertamente, oppure muta il significato delle parole, attribuendo alla voce *valido* un senso che non ha, ossia diverso da quello che nell'uso comune e nel linguaggio dei giuristi le viene attribuito: *ciò che non è lecito* ».

Aggiungiamo subito un'altra osservazione parimente semplice ed ovvia: se il matrimonio è contratto « *validamente* » secondo la legge italiana, esso non si potrà *mai* sciogliere; perchè il nostro Codice, grazie a Dio, proclama e sanziona il principio solenne ed assoluto della *indissolubilità* del matrimonio. In fatti l'art. 148 dice: « *Il matrimonio non si scioglie che colla morte di uno dei coniugi* ». Perciò l'art. 107, come pure gli altri che accennano agli impedimenti (art. 104 ss.), si devono necessariamente interpretare in relazione al principio stabilito nell'art. 148, cioè all'*indissolubilità* del vincolo coniugale, e non bisogna confondere, come diremo più sotto, lo *scioglimento* vero e proprio con la semplice *dichiarazione di nullità*.

Che l'impotenza antecedente e perpetua costituisca un impedimento *dirimente*, secondo il Codice civile italiano, e quindi si opponga alla *valida* celebrazione del matrimonio, è fuori d'ogni dubbio.

La Corte di Cassazione di Napoli, nella sentenza del 5 settembre 1891, così si esprime: « Il principio dell'*indissolubilità* del matrimonio, ammesso nel Codice civile italiano, presuppone l'esistenza reale del vincolo matrimoniale, non bastando che siansi compiute le formalità richieste per la celebrazione. L'*impotenza* d'uno dei coniugi *impedisce* l'adempimento dei fini matrimoniali, e quindi *costituisce un ostacolo radicale alla validità del matrimonio* » [2].

L'illustre prof. Degni della R. Università di Napoli nel suo pregevole trattato intorno al matrimonio, insegna, come dottrina certa e comunemente ammessa, che la mancanza delle « condizioni necessarie per la validità legale del matrimonio » costituisce « la teoria degl'impedimenti *dirimenti* », e fra questi enumera espressamente « l'*impotenza* » [3].

[1] *Op. cit.*, pag. 18.

[2] *Foro Italiano*, 1891, I, 1074; *Digesto Italiano*, vol. XV, v. *Matrimonio* (diritto civile), n. 145, pag. 1237.

[3] *Il diritto civile italiano secondo la dottrina e la giurisprudenza*, parte II, *Del matrimonio*, I, pag. 130, 139, 339.

A pag. 348 il Degni scrive: « È chiaro che (il legislatore) volle considerare l'impotenza come causa d'*invalidità* a sè stante... ». Anche il Piola[1] dice: « Ove... manchino quei requisiti che dalla legge sono voluti per la *validità* del matrimonio, il matrimonio sarà *nullo* »; e fra questi requisiti il Piola enumera espressamente (*loc. cit.*) la *capacità* alla copula, affermando che l'*impotenza* rende *invalido* il matrimonio. Così pure il Venzi, il De Ruggiero, il Coviello, ecc.

Giudichino ora i lettori se l'avv. Viglino sia esatto quando afferma che, secondo il Codice italiano, l'impotente può « *validamente* » contrarre matrimonio, e se abbia il diritto di dire che noi, perchè affermiamo il contrario, non siamo « al corrente della terminologia giuridica civilista »!

2. Ci dispiace che l'egregio A. non sia accurato e preciso nei termini. Da ciò deriva la confusione e il dissenso.

Un contratto può essere *nullo* ed *irrito*, oppure semplicemente *rescindibile*. Nel primo caso, il magistrato *dichiara* la *nullità* di esso; nel secondo invece, con un atto positivo *infirma*, *annulla* il negozio giuridico, e questo atto si chiama *scioglimento*, o, meno propriamente da taluni, *annullamento*.

Se il contratto, e nel caso presente il matrimonio, è *nullo* ed *invalido*, non ha bisogno di essere sciolto: basta la sentenza del magistrato competente che lo *dichiari* tale, cioè nullo ed irrito. Se invece è *valido*, non basta una semplice dichiarazione, ma si richiede un atto diretto e positivo che lo *sciolga*.

Ciò premesso a scanso di equivoci, per l'esattezza della dottrina giuridica, osserviamo che, in forza del principio della *indissolubilità* del matrimonio solennemente riconosciuta e proclamata dal Codice civile italiano (art. 148), il matrimonio nullo per impotenza a sensi dell'art. 107, ammette solo la *dichiarazione* di nullità, pronunciata dal magistrato competente con le prescritte formalità. Infatti il Piola, per tacere d'altri, insegna che « l'autorità giudiziaria *dichiara* la *nullità* del matrimonio », che « passa in giudicato la sentenza dalla quale la *nullità* è stata *dichiarata* », ecc. ecc. (*loc. cit.*, n. 131 ss.).

3. Anche rispetto alla *inesistenza* bisogna fare un'opportuna distinzione. Bisogna cioè distinguere fra inesistenza di *diritto* ed inesistenza di *fatto*. Inoltre giova osservare, come nota opportunamente il prof. Degni, che « in materia di matrimonio, la stessa invalidità è regolata in modo diverso da quello in cui è regolata da ogni altro ne-

[1] *Digesto Italiano,* vol. XV, v. *Matrimonio* (diritto civile), n. 118.

gozio giuridico, specialmente per ciò che riflette uno degli aspetti più importanti della teoria della invalidità del negozio giuridico al quale mancano tutti i requisiti necessari per la piena efficacia giuridica, cioè la possibilità della sanatoria »[1].

Non sappiamo comprendere perchè il Viglino affermi che, intorno a questo punto, v'ha una differenza « *sostanzialc* » (pag. 151) fra il diritto canonico ed il civile. Non esiste alcuna differenza propriamente parlando. Anche nel foro ecclesiastico un atto *nullo* ed *irrito* può produrre degli effetti giuridici. Per es. il matrimonio *putativo* è nullo ed invalido (cfr. can. 1015, § 4); ciò nonostante, produce degli effetti giuridici. Basti ricordare il primo e principale di essi, la legittimità della prole (can. 1114). Perciò, sotto questo rispetto, non v'ha differenza fra la legge civile italiana e l'ecclesiastica, contrariamente a quanto afferma l'avv. Viglino.

4. Osserviamo che anche nel foro canonico vi sono dei casi in cui non è ammessa l'accusa del matrimonio o azione di nullità (cfr. can. 1971, 1972). Ma da ciò non ne segue che il matrimonio, nullo per difetto di consenso o di forma o per qualche impedimento dirimente, sia valido. Esso rimane valido o invalido secondo la realtà obiettiva. Così nel foro civile (art. 108, 109, 114, ecc.). Perciò, se l'impotenza « *costituisce un ostacolo radicale alla validità* », è assurdo, giuridicamente parlando, il dire, come fa il Viglino, che, nel caso predetto, il matrimonio contratto dall'impotente « non è più soltanto esistente, *ma anche valido* » (pag. 152). Riteniamo che non abbia torto il Pierleoni[2] quando esce in questi termini: « Siamo costretti a dire che l'avv. Viglino usa una terminologia *sua propria, affatto nuova, incomprensibile,* onde non volerlo accusare, ciò che escludiamo *a priori*, di non conoscere i primi rudimenti del diritto ».

5. Il nostro A. aggiunge: « Altra differenza in diritto civile è che *l'impotenza non è un impedimento a contrarre matrimonio* » (pag. 152). Ciò è prettamente falso, secondo quello che abbiamo sopra accennato.

La Cassazione di Napoli nella citata sentenza del 5 settembre 1891, dice che l'impotenza « costituisce un *ostacolo radicale* alla validità del matrimonio ».

Il prof. Degni della R. Università di Napoli, citato l'art. 107, insegna: « *Le condizioni*, dunque, *richieste dalla legge* perchè il vizio dell'impotenza possa essere considerato come *impedimento dirimente*

[1] *Op. cit.*, pag. 90.
[2] *Op. cit.*, pag. 28.

al matrimonio e, conseguentemente, *causa d'invalidità* di esso, sono tre »[1]. E più sotto: « Esaminate le condizioni che l'art. 107 pone perchè l'impotenza possa considerarsi come *impedimento* al matrimonio... » (pag. 344). Così parimente insegnano il Pacifici-Mazzoni, il Coviello, il De Ruggiero, il Venzi, ecc.

Perciò se fosse stata, per ipotesi, provata in giudizio l'impotenza manifesta e perpetua, di cui all'art. 107, e fosse stato, per questo motivo, dichiarato nullo il matrimonio, la parte riconosciuta impotente non potrebbe essere ammessa alla celebrazione del secondo matrimonio. È celebre, a questo proposito, la sentenza della Cassazione di Roma del 12 marzo 1885. Quindi, come « l'ufficiale dello stato civile non può legittimamente rifiutare la celebrazione » a colui che si ritiene impotente, mancando la sentenza giudiziale; così, nel foro canonico, il parroco non potrebbe rifiutare di assistere alle nozze di colui ch'egli reputasse impotente o che da altri fosse ritenuto per tale.

Notiamo un altro equivoco o inesattezza di espressione. I termini — matrimonio *validamente* celebrato e matrimonio *legittimamente* celebrato — non sono sinonimi o equivalenti, come suppone o almeno sembra supporre il Viglino. Le nozze possono dirsi *legittimamente* celebrate, qualora siano state osservate tutte le formalità prescritte ed i contraenti siano in buona fede, e possono, ciò nonostante, non essere *validamente* celebrate, se osti, per es., un vizio o impedimento dirimente.

Un'altra espressione poco esatta è questa. Il nostro A. (pag. 153 s.) dice che solo l'incapacità alla copula ossia all'accoppiamento costituisce l'impotenza. Questa espressione si può prendere in due sensi: presa in un senso è esatta, presa nell'altro è erronea. Bisogna, cioè, distinguere fra accoppiamento e accoppiamento, copula e copula. Anche Sisto V, nella celebre Lettera « *Cum frequenter* » del 27 giugno 1587, parla di accoppiamenti, e dice che coloro i quali sono capaci soltanto di certi accoppiamenti non possono contrarre matrimonio perchè impotenti. Urge quindi la necessità di accuratamente distinguere fra unione ed unione, accoppiamento e accoppiamento, onde non cadere nell'errore condannato dal predetto Pontefice Sisto V.

6. Il Viglino afferma (pag. 153) che, secondo il diritto canonico, trattandosi d'impotenza, « *chicchessia* può *provocare* dall'autorità ecclesiastica il processo di dichiarazione di nullità ». Ciò, ripetiamo, non è esatto, anzi prettamente falso. Prima di tutto notiamo che bisogna

[1] *Op. cit.*, pag. 339.

distinguere fra impotenza *occulta* e *notoria*, e che altro è *provocare*, ed altro *denunziare*. Il diritto di *accusare* il matrimonio e di *provocare* il processo riguardante la nullità di esso, spetta ai coniugi, a norma del can. 1971, e non a « *chicchessia* », come vorrebbe il Viglino, perchè trattasi d'un impedimento di natura sua *occulto*, e che interessa direttamente i coniugi soltanto. Perciò l'Istruzione del S. Officio, 20 giugno 1883, stabilisce questo principio: « Ad impugnandum ex capite impotentiae matrimonium *solummodo coniuges admittantur, quia ipsis solummodo hoc factum cognitum esse potest, et ipsi tantummodo de hac re solliciti esse debent* » [1].

7. Ora, con profondo rincrescimento, dobbiamo fare un'osservazione molto più grave e di maggior rilievo delle precedenti. L'avv. Viglino dice che « S. Tommaso e i teologi » interpretano le parole di S. Paolo *I Cor.*, VII, 2 ss.), « *nel senso che il matrimonio sia fatto* non per dar sfogo al bisogno sessuale entro i limiti della morale... ma *per fornicare*... »; ed afferma che « la giurisprudenza laica, la francese, seguita dall'italiana e dalla belga, in materia coniugale *è assai più stretta della morale cattolica*, almeno quale è esposta dai suoi interpreti ufficiosi, i teologi moralisti »; e conchiude dicendo che « *la teologia è caduta in un eccesso di lassismo rispetto alla morale* » [2].

Queste affermazioni non solo gratuite, ma apertamente false ed ingiuriose contro l'Angelo delle scuole, contro l'eletta schiera dei teologi, contro la stessa morale cattolica, uscite dalla penna di uno scrittore che è e si professa cattolico, provocano un sentimento spontaneo di nobile e santo sdegno in ogni anima cristiana. Esse colpiscono la Chiesa che è maestra infallibile di verità, custode e vindice della fede e della morale, offendono direttamente la Sede Apostolica che addita nell'Aquinate il principe dei teologi, la guida sicura nel campo delle discipline filosofiche e teologiche.

Noi sfidiamo il Viglino ad indicarci un luogo solo delle varie opere dell'Angelico, ov'egli insegni ciò che impudentemente gli si attribuisce; e lo sfidiamo pure a segnalarci, fra l'immensa schiera dei teologi rinomati, tanto antichi (Suarez, Sanchez, Lacroix, Busenbaum, Antoine, Cardenas, Coninck, Laymann, Sporer, Gonet, Dicastillo, Bonacina, S. Alfonso de' Liguori, ecc. ecc.), quanto recenti (D'Annibale, Ballerini, Gury, Bucceroni, Lehmkuhl, Frassinetti, Scavini, Prümmer,

[1] Parte II, tit. VI, art. 5, n. 35.
[2] Avv. Camillo Viglino, *Offese al pudore fra coniugi nella giurisprudenza penale francese e nella teologia morale canonica*, Cuneo, 1926, pag. 13 segg.

Ferreres, Génicot, Noldin, Vermeersch, ecc. ecc.), uno solo il quale, parlando del debito coniugale, non tratti anche « *de illicitis inter coniuges* ». Saremmo certi di offendere i lettori, se ci fermassimo a recare delle citazioni. La cosa è ovvia, manifesta, a tutti nota. Basta prendere in mano un testo qualunque di teologia morale.

Non possiamo tuttavia esimerci dal far rilevare che S. Tommaso, proprio nel commento alla prima lettera di S. Paolo ai Corinti (VII, 2 ss.), citato dal Viglino (pag. 13), insegna tutto il contrario di ciò che gli si attribuisce. L'Angelico dice che l'atto coniugale « quandoque quidem est meritorius et absque omni culpa mortali vel veniali... *quandoque est cum culpa veniali... quandoque vero est culpa mortalis* »[1].

È opportuno, anzi necessario che nel trattare certe questioni delicate, che hanno una stretta relazione coll'etica cristiana, col diritto canonico e colla teologia, si usi maggior ponderazione e serietà, massime prima di gettare delle accuse così gravi, che vanno direttamente o indirettamente a colpire la stessa Chiesa cattolica e la S. Sede. E ci permettiamo di far osservare all'egregio avv. Viglino che le sue monografie, appunto perchè trattano questioni concernenti l'etica, il diritto canonico e la teologia, devono essere sottoposte alla *previa censura ecclesiastica*, a norma dei canoni 1384, § 2, 1385, § 1, 2°.

Felice M. Cappello S. I.

L'édition Léonine des Œuvres de S. Thomas.

Le nouveau volume[2] de l'édition Léonine des œuvres de S. Thomas débute par une page consacrée au souvenir du P. Constant Suermondt O. P. décédé pendant l'impression (31 janvier 1925): cet hommage ému et discret était certes bien mérité par celui qui, de 1880 à 1924, a consacré sa carrière entière de travailleur à la préparation des tomes successifs de cette grande édition. A travers la volontaire brièveté de

[1] Lect. I in cap. VII epist. I ad Cor.

[2] S. Thomae Aquinatis *Opera omnia* iussu edita Leonis XIII, tomus XIV: *Summa contra Gentiles*, liber III, cum commentariis Franc. de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio FF. Praedicatorum, Romae, Garroni, 1926, LII-476-56* pag.

ces lignes, en les éclairant surtout par les pages de l'Introduction consacrées à traiter *de Principiis universalibus totius editionis nostrae* (§ 5, pag. XXXIII-XLIII)[1], on peut assez bien se rendre compte des difficultés diverses au milieu desquelles le critique très averti qu'était le P. Suermondt dut poursuivre son œuvre, et porter ainsi un jugement plus équitable sur son travail. On nous dit que « fori clamoribus praeferens altum silentium cellae », il se refusait à entrer en discussion avec les critiques qui jugèrent fort sévèrement une partie de ce travail: aussi bien ne le pouvait-il pas sans être amené à mettre en cause ceux qui avaient fixé les conditions de ce travail, et son silence même fait le plus grand honneur à son caractère.

Aujourd'hui, à distance, il est possible, et il n'est pas inutile, de rappeler brièvement, grâce aux détails qui nous sont donnés dans les Préfaces, surtout à partir du tome VIII, quelles furent les étapes de cette édition, quelle est par suite la valeur exacte de ses diverses parties.

A peine promulguée l'Encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879), Léon XIII dans une lettre au Card. De Luca, Préfet de la Congrégation des Etudes, décidait la fondation de l'Académie romaine de S. Thomas et la publication d'une grande édition de ses œuvres (15 octobre 1879). Peu après, le *motu proprio* du 18 janvier 1880 constituait une commission composée des cardinaux De Luca, Simeoni (Préfet de la Propagande dont la Typographie devait imprimer l'édition) et Zigliara, le célèbre théologien et philosophe dominicain; cette commission recevait pleins pouvoirs pour mener rapidement à bonne fin l'entreprise d'édition. Pratiquement ce fut Zigliara qui en prit en main la direction effective et même l'exécution: le premier volume porte expressément son nom; sous ses ordres travaillaient des religieux dominicains, en particulier le P. Constant Suermondt.

Ce n'est certainement pas faire injure à la grande mémoire de Léon XIII, de croire que, malgré son génie, il ne se faisait que très imparfaitement idée de ce que pouvait être le travail de préparation d'une édition critique de Saint Thomas; Zigliara non plus, malgré la valeur de son *Histoire de la Philosophie*, n'avait pas été préparé par ses travaux antérieurs à la direction d'une telle édition; aussi ne peut-on s'empêcher de songer avec regret à ce qu'aurait été une œuvre de ce genre organisée et mise en train par un homme comme Denifle.

[1] Reproduites et complétées par le nouvel éditeur, le P. Clément SUERMONDT, dans l' « Angelicum », 1926, pag. 418-461, *Principia recensionis operum S. Thomae Aq. in editione Leonina.*

Au début le travail du P. Constant Suermondt fut de parcourir les bibliothèques « codicum lectiones variantes innumerabiles criticis rationibus illustratas [colligens], sic Emo Dño Cardinali Zigliara materiam proxime dispositam subministrans, unde ille Editorum Dux supremus textum restitueret ». Travail d'établissement du texte qui au bout de peu de temps « Constantii curis plene concreditum est ». Ainsi parurent en 1882, 1884 et 1886 les trois premiers volumes contenant des Commentaires sur la Logique et la Physique d'Aristote. En un si court espace de temps, il n'avait pas été possible de réaliser une complète remise sur chantier du texte traditionnel : mais, prenant pour point de départ celui de l'édition de Pie V dont toutes les éditions suivantes n'étaient qu'une révision plus ou moins heureuse, les éditeurs avaient procédé à une sérieuse révision critique de ce texte, basée sur un certain nombre de bons manuscrits. On aurait pu rêver mieux pour une édition de cette envergure, surtout au moment où commençait à paraître le monumental S. Bonaventure des Franciscains de Quaracchi [1]; toutefois c'était un travail honorable et constituant une amélioration déjà considérable du texte reçu, particulièrement mauvais pour ces Commentaires.

Léon XIII cependant supportait avec peine les lenteurs (bien relatives pourtant) d'une édition qui lui tenait tant à cœur; il lui tardait surtout de pouvoir mettre entre les mains des maîtres et de leurs élèves les volumes nouvellement édités de la *Somme théologique* : par une lettre du 2 octobre 1886 adressée aux Cardinaux Simeoni et Zigliara (De Luca étant mort), il ordonnait d'interrompre la publication des écrits philosophiques par lesquels la commission avait décidé de commencer l'édition, pour se mettre sans retard à l'édition des deux *Sommes* [2]. En conséquence les éditeurs « inviti, sed instantiis cedentes Leonis XIII P. M. percupientis ut editio sua maturaretur, per quatuor tomos de rebus criticis tacebant, textum Pianae editionis communiter receptum correctis erroribus retinentes, lectiones variantes in calce articulorum propriae lectorum crisi relinquentes ». En 1888, 1889, 1891

[1] Le premier volume des *Opera S. Bonaventurae* est de 1882 : on notera que dès 1874 le P. Fidèle de Fanna avait publié un programme déjà très poussé et très remarquable de la future édition qui ne devait cependant commencer à paraître que huit ans plus tard.

[2] « Valde cupimus ut utriusque *Summae* editio maturetur. Quod fieri celerius videtur posse, quia sunt illa quidem ex operibus S. Thomae maxime cognita, et saepe numero formis litterarum impressa, et multis eruditorum virorum laboribus explanata ». (*Opera,* t. IV, pag. VII).

et 1892 parurent donc quatre volumes contenant la I^a^ et la I^a^ II^ae^ pour lesquelles était donné le texte de Pie V simplement corrigé de ses erreurs manifestes, et accompagné de variantes tirées des meilleurs manuscrits de la Vaticane. Acculé malgré lui à une publication précipitée de l'ouvrage le plus important de S. Thomas, et mis par là dans l'impossibilité de préparer sérieusement l'établissement critique du texte par une enquête suffisamment large, le P. Suermondt préféra s'en tenir à ce simple travail de révision plutôt que de donner, à coup de variantes mal classées et de corrections arbitraires, l'illusion d'une édition critique. Seuls ont pu le blâmer ceux qui étaient « rerum et temporum conditiones nescientes ».

Une troisième période commence avec le tome VIII donnant en 1895 le début de la II^a^ II^ae^. Par une lettre du 4 octobre 1893, adressée au T. R. P. Frühwirth, maître général, Léon XIII avait complètement remis entre ses mains et celles de son ordre le soin de préparer l'édition. A partir de ce moment, comme en font foi les préfaces et discussions qui ouvrent chaque volume, nous sommes en présence d'une véritable édition critique : enquête étendue sur les manuscrits, classement soigneux des familles et collation intégrale de représentants importants de chaque famille, tout l'essentiel y est. On pourra regretter que, pour des raisons pratiques faciles à comprendre, ces représentants aient été choisis en tenant un compte peut-être trop considérable des facilités de consultation : en réalité ce sont de bons manuscrits permettant d'atteindre de façon suffisante les diverses formes de la tradition. C'est dans ces conditions vraiment satisfaisantes qu'ont été publiées la II^a^ II^ae^ (t. VIII, 1895 ; IX, 1897 ; X, 1899) et la III^a^ (t. XI, 1903 ; XII, 1906).

Douze ans plus tard seulement en 1918, paraissait le tome XIII contenant les deux premiers livres du *Contra Gentiles*, suivi en 1926 du tome XIV qui nous apporte le IIIe livre : les suffrages unanimes des critiques les plus compétents sont venus consacrer la valeur de ces deux volumes, les mieux faits certainement de la série, et pouvant soutenir la comparaison avec les meilleures publications du même genre. Ils forment du reste dans l'édition de S. Thomas un point véritablement central en raison des conditions exceptionnelles dans lesquelles se présente le texte de ces trois premiers livres du *Contra Gentiles*.

On sait, en effet, que le Manuscrit *Vatic. Lat.* 9850, entré à la Bibliothèque Apostolique en 1876, après avoir été conservé à Naples jusqu'en 1354 et ensuite à Bergame, contient le texte autographe d'une grande partie des trois premiers livres du *Contra Gentiles*,

suivi de fragments autographes de la *Postilla super Isaiam* et du *Commentarius super Boethium de Trinitate.* Les éditeurs ont eu là un élément incomparable pour l'établissement du texte, et nous, grâce à la commode reproduction qu'ils donnent de l'autographe et de ses corrections, le moyen de saisir sur le vif le travail de composition du Saint Docteur.

L'autographe, en effet, est rempli de corrections. Les unes sont faites au cours même de la rédaction: une phrase (un mot parfois) est barrée, souvent sans être terminée, et remplacée à la suite par une meilleure rédaction. D'autres corrections ont été opérées au cours des révisions successives du texte déjà rédigé: additions, changements, qui s'accumulent dans les larges marges du manuscrit, transpositions allant parfois jusqu'au remaniement de l'ordre des chapitres. Les corrections elles-mêmes sont parfois corrigées à leur tour, et pour tel passage jusqu'à quatre et cinq rédactions se succèdent sous nos yeux; ailleurs ce sont des colonnes entières qui sont supprimées.

Comment ce texte si compliqué nous a-t-il été transmis? Il est certain que plusieurs manuscrits dérivent de l'autographe dans un état, désigné par pA dans l'édition, antérieur aux dernières corrections faites par le Saint; il est certain aussi qu'il a existé à Paris un *exemplar* officiel, un manuscrit type, transcrit après les dernières corrections. Dans le tome XIV les éditeurs s'arrêtent à l'hypothèse suivante qui leur paraît, avec raison, la plus vraisemblable. L'*exemplar* de Paris n'a pas été transcrit directement sur l'autographe. Mais de celui-ci une copie dût être exécutée, sans doute par un secrétaire du saint, avant les dernières corrections faites par lui, corrections qui durent ensuite être reportées sur cette première copie. D'elle dérivent tous nos manuscrits, les uns par des transcriptions faites avant les dernières corrections, les autres, en particulier l'*exemplar* de Paris, après ces corrections; parmi ces derniers manuscrits les uns nous donnent le texte *ne varietur* arrêté dans l'*exemplar* parisien, les autres des transcriptions de caractère non officiel à texte moins fixe, parfois corrigé à l'aide de manuscrits de la tradition pA.

Pour le texte qui nous est donné, les éditeurs se sont naturellement arrêtés, là où existe l'autographe, à la leçon définitive donnée par lui, se contentant de corriger les lapsus et erreurs de plume de l'auteur. Pour les autres parties ils se sont efforcés de rejoindre le texte de l'autographe ou de la copie primitive, en comparant les leçons des trois traditions pA (dont un représentant complet a été trouvé en cours d'impression dans le manuscrit d'Erfurt Amplonianus F. 96)

α (manuscrits dérivés de l'*exemplar* de Paris) et β (manuscrits de type non officiel): grâce à cette triple tradition indépendante le texte se présente à nous avec les meilleures garanties.

Un appendice reproduit intégralement l'autographe: grâce à un système de notations typographiques précises, nous pouvons y retrouver facilement avec un peu d'habitude toute la série des corrections successives. Les unes sont de simples retouches de style, à travers lesquelles cependant il est intéressant de toucher du doigt le souci du Saint pour une rigoureuse exactitude dans l'expression. D'autres, et nombreuses, portent sur le fond même de la pensée et nous font suivre l'élaboration intime de cette pensée. Le point sur lequel peuvent se constater les modifications les plus profondes, est le dernier cahier de l'autographe où les chapitres du traité de *Lege divina* (III, 111 et suiv.) ont vu leur ordre et leur rédaction fortement modifiés. Le premier éditeur de l'autographe, Uccelli, avait même cru y découvrir un chapitre inédit omis par les manuscrits: « *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum* ». Les nouveaux éditeurs montrent dans leur préface (t. XIV, pag. VIII-XIX) que ce chapitre, tout autographe qu'il est, n'appartient pas à la rédaction définitive du *Contra Gentiles*. Singulièrement intéressant à étudier est le tableau de la pag. XI-XII, où est mise en regard la double rédaction de tout ce traité sur la Loi divine.

Sous peu, il est permis de l'espérer, nous aurons avec le tome XV la fin de cette magnifique édition du *Contra Gentiles*. Sur quelle partie des œuvres du Docteur Angélique les éditeurs porteront-ils ensuite leurs efforts, ils ne l'ont pas encore annoncé [1]. On ne saurait cependant s'empêcher de former un vœu en fermant ce beau volume: maintenant que la méthode de travail des éditeurs est bien au point, maintenant aussi qu'autour d'eux vont se multipliant les études préparatoires comme celle du P. Destrez sur les *Quodlibeta*, puissent-ils obtenir des collaborateurs assez nombreux pour que, sans rien sacrifier de la valeur scientifique de leur publication, ils soient en état d'en pousser activement la réalisation [2]. Ce serait évidemment naïveté de croire que de leurs rècherches le texte reçu de S. Thomas sortira

[1] Toutefois, avant de publier la suite du texte, ils ont, croyons-nous, l'intention de consacrer un volume entier (le XVIe) à des tables très complètes des deux *Sommes* (matières, citations, etc.): il est facile de comprendre les services que rendront ces *Indices* dressés selon les meilleures méthodes.

[2] Et aussi la remise sur chantier des volumes auxquels les circonstances n'ont permis de donner qu'une forme provisoire.

bouleversé et complètement changé, au point de modifier gravement notre connaissance de la pensée du Saint; mais ce serait naïveté aussi de croire que l'établissement critique de ce texte soit sans importance sérieuse pour une étude tant soit peu rigoureuse et précise de cette pensée. Aussi ne saurait-on guère exagérer l'intérêt qu'il y a pour tous les philosophes et théologiens, à voir se réaliser le plus tôt possible les légitimes espérances que font concevoir ces deux derniers volumes de l'édition Léonine.

JOSEPH DE GUIBERT S. J.

RECENSIONES

REV. T. E. BIRD, D. D., PROFESSOR OF SACRED SCRIPTURE. OSCOTT COLLEGE, BIRMINGHAM. — **A Commentary on the Psalms.** — London, Burns Oates and Washbourne, 1927, 2 vol. in-8°, pag. 469 and 427, Sh. 25.

Les Psaumes en ces dernières années ont été grandement étudiés par des exégètes de valeur, tels que Zorell, Calès, Perennès, Vaccari, Boylan, et d'autres encore. Le dernier en date est le Dr. Bird, professeur au séminaire interdiocésain d'Oscott, en Angleterre. Personne ne se plaindra qu'il soit venu grossir la liste. Son travail se recommande par un ensemble rare de qualités de choix. D'abord, c'est extrêmement intéressant. On est en face d'un homme pour qui vivent les psalmistes d'Israël, et qui lui-même a une personnalité à la fois tranchée et attachante. Le côté technique est parfaitement soigné: critique textuelle informée, sagace, prudente; datations et attributions qui généralement emportent l'assentiment du lecteur tant à l'opinion de l'auteur qu'à la mesure qu'il y met suivant les cas. Mais ce travail qui n'atteint encore que l'écorce du psaume ne suffit pas au Dr. Bird. Il est convaincu que les Psaumes, procédant du Saint Esprit, visent à nous donner plus que des renseignements sur l'état d'âme de David ou de ses émules, dans les rencontres fortuites de leur existence individuelle, ou en face des événements politiques et religieux de leur temps; plus que leurs espérances locales, leurs détresses d'un jour ou d'un siècle, leurs ambitions nationales, plus qu'il n'apparaît enfin à

l'horizon souvent restreint des hommes de Juda. Les psaumes traduisent, expriment, chantent et nous inculquent les vues du Saint Esprit, qui est l'Esprit de Jésus, communiqué à ses apôtres et par eux à l'Eglise pour « ouvrir les Ecritures », jusqu'alors à peine entr'ouvertes. Ce sont les psaumes tels qu'ils sont entre les mains de l'Eglise et pour l'Eglise qu'interprète le Dr. Bird, par dessus (mais sans négliger) l'interprétation purement historique.

Sans doute il y en a sur le nombre qui sont directement messianiques, reconnus toujours pour tels, et incapables d'aucune autre application, même judaïque ou rationaliste, qu'au Messie. Mais que d'autres, où le Messie entre par la porte de quelque personnage de l'histoire pour le dominer de toute sa grandeur et de toute sa pureté! Et parce que l'Eglise fait corps avec le Messie, combien de psaumes où nous entrons nous-mêmes avec nos besoins spirituels, nos faiblesses, nos espérances, notre destinée, nos moyens de salut! Voilà ce qu'il fait bon goûter, méditer avec le Dr Bird. Il ne prêche pas; sa langue est sobre; et on sait du reste que l'Anglais n'aime pas le « cant », l'ostentation de piété. Mais avec le robuste bon sens qui le caractérise, il y a la profondeur discrète du sentiment; il y a l'inclination « révérente » à reconnaître Dieu et le témoignage qu'Il se rend, et l'indication qu'Il donne sur son mystère, et l'orientation qu'Il imprime à nos pensées religieuses. On trouvera tout cela dans l'ouvrage du Dr. Bird, et c'est une vraie joie de pouvoir prier sur des psaumes bien établis, bien éclaircis et bien approfondis, — auxquels la beauté de la langue anglaise, si bien harmonisée à la Bible, prête un charme qui semble suppléer celui de l'original.

Les prêtres, en particulier, y trouvent l'explication des particularités qui déterminent ou du moins conseillent la répartition des psaumes à travers les jours et les heures du Divin Office. C'est un point auquel l'auteur a donné une particulière attention.

Pour les opinions des critiques opposées aux siennes, l'auteur les discute avec un mélange de courtoisie et de fermeté, très caractéristique des pays de sports. On a le sentiment qu'avec beaucoup de considération pour le savoir de ses adversaires il entend ne céder qu'à des raisons, et non à des préjugés, fussent-ils couverts de noms illustres. Tant dans l'Introduction que dans le Commentaire, la théorie Graf-Wellhausen de l'Hexateuque, avec ses nécessaires répercussions sur l'exégèse des Psaumes, reçoit des coups vigoureux, qui la mettent à mal. On peut voir par exemple le Psaume 77.

M. de la Taille, S. J.

CAMILLE VERFAILLIE S. C. J. — **La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains.** Thèse pour le doctorat en théologie. — **Strasbourg,** Fac. théol. cathol., 1926, in-8°, 124 pag.

Cum auctores, qui de doctrina Origenis scripserunt, eius sententiam de iustificatione nonnisi obiter attigerint, optime fecit Verfaillie, conspectum exhibens doctrinae celebris Alexandrini in hac materia, et quid valeat sollerter examinans et diiudicans. Haud levis oritur difficultas, quam cl. auctor nullatenus conatus est celare, ex eo, quod unicum opus Origenis, quo sat fuse de iustificatione et de quaestionibus cum ea cohaerentibus disserit, sola versione Rufini ad nos pervenit. Ut ex ipsius praefatione constat, tanta libertate in reddendo latine Origenis commentario usus est, ut iudicio amicorum melius proprio nomine quam nomine Origenis opus in lucem edidisset. In introductione, collatis variis textibus graecis cum versione Rufiniana, concludit auctor, a Rufino, etiamsi minime ad litteram vertit, sensum tamen Origenis quoad substantiam sat fideliter esse expressum. Quod de allatis exemplis facile concedi potest: constat tamen Rufinum saepe locutiones Origenis minus orthodoxas mitigasse et correxisse. In quaestionibus autem subtilioribus vel unum verbulum sive mutatum sive suppressum aut additum sufficit saepe ad totum sensum immutandum. Ceterum observare licet, Rufino forte non fuisse rationem, cur ea, quae de iustificatione scripsit Origenes, non ad eius mentem referret.

Postquam de historia et valore huius commentarii disseruit, cl. auctor plures quaestiones, quae ad dogma iustificationis attinent, exponit et quomodo Origenes eas solvat ostendit, ubique sollicitus, ut sensum eius verbis ipsius commentarii exprimat, quin interpretatione plus minusve arbitraria iis vim inferat. Quae ex aliis Origenis operibus ad illustrandam eius sententiam colligi possunt, sedulo notavit.

Quae c. 1 de sententia Origenis circa peccatum originale, et c. 5 de eiusdem doctrina quoad necessitatem gratiae ad initium fidei disputantur inprimis consideratione digna sunt. Controvertitur, annon in utraque quaestione celeber Alexandrinus graviter erraverit. Et revera praeexistentiam animarum, qualem admisit, ut hypothesin quidem non ut dogma ratum fixumque, sed ut hypothesin, cui nunquam renuntiavit et quae ad nonnullos textus S. Scripturae rite interpretandos ei vix non necessaria videbatur, cum genuina revelationis doctrina de statu, in quo primus homo a Deo creatus fuit et de peccato a protoparente in genus humanum derivato, componi non potest. In defendenda vero

humana libertate nonnumquam limites transgressus, necessitati gratiae initialis vix locum relinquit. Ostendit cl. auctor, locutiones liberiores et minus exactas, quae in speculativa theologia Origenis adeo sunt frequentes, non nimis urgendas esse; non enim desunt testimonia, quibus utrumque, et factum peccati originalis et necessitatem gratiae ad quoscumque actus salutares omnino affirmat. Quare cum auctore consentire possumus, ubi censet, Origenem immerito accusari negati utriusque dogmatis. Contradictiones, in quas saepius incidit vel saltem incidere videtur, explicari possunt magnam partem ex singulari illa methodo, qua in componendis suis scriptis utebatur. Id auctor iure suo notum supponit ex multis illis operibus, quae de Origene iam prodierunt.

Opusculum, quod hic annuntiamus, propter plures egregias dotes profecto commendatione dignum est. Ad doctrinam celebris Alexandri melius cognoscendam multum contribuere potest. Sperandum est fore, ut auctor alia quoque capita eius doctrinae, v. g. de praedestinatione, eadem sollicitudine illustret. I. F. DE GROOT S. I.

LADISLAS SPIKOWSKI. — **La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée.** Thèse pour le doctorat en théologie. — Strasbourg, Fac. théol. catholiq., 1926, in-8°, XVI-161 pag.

Inter PP. ante-nicaenos vix ullus est, qui tam frequenter et tam ample de Ecclesia disseruerit quam S. Irenaeus. Solus S. Cyprianus forte cum eo comparari potest, sed praeterquam quod episcopus Carthaginensis, pro scopo suo, de sola Ecclesiae unitate praecipue egit, prae oculis habendum est eum multa debere collegae suo Lugdunensi, qui eum antecesserat. Ecclesiologia S. Irenaei iam a temporibus reformationis sed maxime hodie omnium in se attentionem convertit et inter acatholicos recentiores non desunt, qui S. Irenaeo inventionem conceptus Ecclesiae universalis fere attribuant. Id profecto sine erroris periculo affirmare licet, apud S. Irenaeum integram Ecclesiologiam reperiri, ita ut quaestiones principales, quae in tractatu de Ecclesia pertractantur, non solum attigerit, sed saepe etiam fusius exposuerit. Sed cum polemice contra adversarios gnosticos ageret, neque ei mens esset, ut tractatum de Ecclesia conscriberet, varia capita doctrinae ad gravissimam hanc quaestionem attinentia, in eius opere sparsa iacent. Quare optime meritus est R. D. Spikowski de theologia patristica, colligens testimonia S. Irenaei eaque ad systema reducens, ita ut clare pateat, quam perfecte hodierna doctrina catholica de Ecclesia

quoad substantiam conveniat cum ea, quam exeunte saeculo secundo praeclarissimus, qui tunc extitit, doctor sustinuit.

Opus dividitur in octo capita, quorum enumeratio sufficiat ad demonstrandum, cl. auctorem argumentum, quod tractandum suscepit, reapse exhausisse. Primum agit de notione Ecclesiae tum apud gnosticos tum apud S. Irenaeum; altero exponitur, quid S. Irenaeus de magisterio Ecclesiae, tertio quid de eiusdem munere sanctificandi docuerit; quarto constitutio ecclesiarum localium describitur. Caput quintum « de Ecclesia universali ad mentem S. Irenaei » maximum profecto momentum habet et cum quaestio de universalitate Ecclesiae, ut facile patet, intime connexa sit cum primatu R. P., celeberrimus ille textus ex l. III, 3, 2 C. H. inprimis discutiendus erat. Merito existimavit cl. auctor, inquisitionem criticam non esse omittendam. Nam licet post innumera fere, quae hac de re prodierunt, vix sperari possit fore, ut novi aliquid proferatur, expositio et comparatio variarum sententiarum necessaria erat ad recte diiudicandum argumentum theologicum, quod ex verbis doctoris Lugdunensis pro suprema potestate R. P. in universam Ecclesiam eiusque magisterio deducitur. Capite sexto docemur, quaenam sint iuxta S. Irenaeum notae verae Ecclesiae Christi. Caput septimum ut cardo totius controversiae considerari potest: estne doctrina de una catholica Ecclesia inventio S. Irenaei, quemadmodum haud pauci adversarii hodie contendunt an est Irenaeus tantummodo testis, qui ea, quae de Ecclesia ab antiqua traditione acceperat, profundius tamen et luculentius quam eius praedecessores refert? Ultimum tandem caput ostendit, quaenam fuerit auctoritas S. Irenaei in Ecclesiologia ab aetate patristica usque ad nostra tempora.

Quod in huiusmodi operibus imminet non leve periculum, ne propria placita vel doctrinam saltem posteriorum aetatum sententiae antiquioris auctoris substituamus, maxime ubi polemice procedendum est, id cl. Spikowski sedulo vitavit, de observanda obiectivitate inprimis sollicitus, difficiliores textus interpretans quidem, sed semper ad mentem S. Irenaei, quatenus ex contextu sive proximo sive remoto de ea constat, nunquam vero verborum genuino sensui vim inferens. Hoc facit, ut tutum ducem eum sequi possimus, qui neque cedens praeiudiciis nonnullorum adversariorum neque progressum in cognitione dogmatis revelati celans, unice intentus est in doctrina S. Irenaei proponenda et declaranda. Ad perpetuitatem fidei catholicae etiam in doctrina de Ecclesia probandam, eius opus multum sane conferre potest.

I. F. de Groot S. I.

AL. JANSSENS, MISS. VAN SCHEUT. — **De heilige Maagd en Moeder Gods Maria.** I. *Het dogma en de apocriefen* (Leerboeken der dogmatica, uitgegeven door Professoren in de godgeleerdheid. Vijfde traktaat. — Antwerpen, N. V. Standaard-Boekhandel, 1926, in-8°, 309 bladz.

Contra cultum B. Virgini Mariae ab Ecclesia catholica tributum obiicitur, quod magnam saltem partem in scriptis apocryphis fundatur. Cl. auctor operis supra annuntiati hanc obiectionem solvendam sibi proponit. Quare primo quaerit, quid varia apocryha de Matre Dei nobis referant, non praetermissis quaestionibus criticis de eorum origine et mutua dependentia. Deinde accurate indagat, quamnam auctoritatem PP. et scriptores ecclesiastici narrationibus istorum apocryphorum attribuant, et quatenus eorum doctrina de privilegiis B. Virginis eiusque cultus in apocryphis fundetur. Quaestio profecto sat gravis est. Quod aliqui, non omnes, nimis facile quibusdam fabulis apocryphorum fidem habuerunt, negari quidem non potest, sed neque deerant, qui contradicerent vel saltem dubium moverent, et, quemadmodum cl. auctor optime demonstravit, etiam ii, qui ceteroquin de veritate alicuius fabulae apocryphae videntur dubitasse, non omiserunt tamen rationes theologicas validiores, quibus suas conclusiones probarent. Tempus proh dolor! non mihi permittit, ut accuratiorem et pleniorem analysin instituam huius operis, quod certo attentionem studiumque meretur omnium illorum theologorum, qui linguam Neerlandicam callent. Gratulamur cl. auctori, quod invicte demonstravit, Mariologiam catholicam nullatenus originem ducere ab illis apocryphis sed a S. Scripturis et a Traditione, quae alia via quam turbidis apocryphorum rivulis ad nos pervenit. Gratulamur etiam quod ostendit, linguam nostram Neerlandicam non minus aptam esse ad doctrinas theologicas exponendas. Locutio simplex quidem, sed clara et distincta, qua cl. auctor utitur, profunditate conceptuum et methodo stricte scientifica, ab initio usque ad finem dignam se exhibet. Paucissima tantum notavi, quae in altera editione aliqua correctione indigent. I. F. DE GROOT S. I.

SAC. GIOVANNI ZANCHETTA. — **La Regalità del Cristo.** — Milano, « Vita e Pensiero », 1926, in-12°, 196 pag. L. 8.

Nel giorno in cui a Milano, presso l'Università Cattolica del S. Cuore, si iniziava il Congresso Nazionale per la Regalità di Cristo, da essa stessa Università tanto lodevolmente organizzato, la Società Editrice « Vita e Pensiero » lanciava al pubblico questo volumetto,

che ridicesse ai lontani e ai posteri quanto in quelle aule universitarie si diceva ai fortunati per illustrare il grande avvenimento della proclamata Regalità di Gesù Cristo. Fu opera di zelo, perchè indirizzata a fare ognor più conoscere ed amare il nostro Re Divino; e perchè mai da tal opera sarebbesi astenuta l'Università Cattolica, dappoichè essa vuole appunto formare nelle sue Facoltà, nelle sue Scuole specializzate, nei suoi Corsi ed ordinari e straordinari ed eventuali, valorosi soldati di Cristo Re? — Ma anche al suo fine più immediato, che è fine scientifico, ben fece coll'imprendere questa sua pubblicazione; chè non si avrà mai scienza compiuta, ma solo frammentaria, finchè si conosca dai dotti, ugualmente e più ancora che dal semplice volgo, la divina Persona di Gesù Cristo, la vita eterna che se ne attende l'umanità, le prerogative sovrane che lo devono far regnare dappertutto, e sulle menti, e sui cuori, e sui privati cittadini e sulle Nazioni, come pure sui Capi di queste nazioni stesse, in cui dovrebbe rifulgere come in ispecchio, in imagine, la Maestà del Re dei secoli immortale ed invisibile.

Lodevole quindi l'intento degli Editori; lodevole pure quanto mai l'esecuzione del santo disegno per parte del pio e dotto Àutore di questo libro.

Esso s'indirizzà tanto ai Sacerdoti quanto ai laici; ai Sacerdoti, che vi troveranno motivi stupendi di meditazione, efficacissimi ad infiammare il loro santo entusiasmo per la santa causa dell'avvento del Regno di Cristo in tutte le società, in tutte le famiglie, in tutte le singole coscienze travagliate o no dall'onda del dubbio, dalla foschia dell'errore, dal marasmo intimo dell'animo che non sa la pace; — ai laici poi, perchè, senza niuno scàpito della densità di pensiero e della vasta comprensione storica, la forma piana del dire, lo stile scorrevole, la composizione varia, rendono anche per loro interessante ed istruttivo questo lavoro, specialmente se siano tanto o quanto nuovi alle ammirabili sintesi cristiane che le frammentarie immagini della Divina Bontà e Bellezza, sparse profusamente nella creazione, sanno così bene unificare in isplendida cinematografia vivente, operante, parlante all'anima, che capisca, il linguaggio sovrumano del soprannaturale...

Cinematografia vivente! Ci pare questa l'espressione meno inadeguata a significare la folla d'idee, di cose, di eventi, di persone, che passa dinnanzi allo schermo della fantasia, della memoria, dell'intelligenza, rievocata dai grandi quadri in cui lo Zanchetta ha distinto il suo non grosso volume. Prima ci tratteggia il *Regno* di Gesù Cristo,

cioè la Chiesa, nella sua preparazione, nel suo sorgere, nel suo sviluppo, nelle vicende varie di quello che nella Chiesa è elemento umano, epperò variabile e caduco. Indi ci presenta di questo regno *il Re*, nella trascendenza di sua predestinazione eterna, nella fascinante molteplicità dei suoi diritti sovrani, nella grandiosità amabile e della sua figura e della sua storia, storia di potenza sempre, storia sopratutto di amore quando l'umana malvagità non vi si oppose. E questo Re inizia, come sotto i nostri occhi nello scorrere man mano le pagine del libro, e prosegue e sviluppa irresistibile la sua *conquista* che gli viene soggiogando gli intelletti e le volontà e i paesi barbari ed i civili, collocandolo àrbitro dei tempi nel centro stesso dell'umana storia, che a lui riguarda ancora venturo, come da lui già venuto riprende il suo corso.

Però tale conquista e nei *mezzi* e nel *metodo* è di tutt'altro stampo che le conquiste compiute dagli eroi terreni e dai loro capitani; i mezzi di Cristo Re per stabilire e consolidare il suo trono sono la debolezza opposta alla forza, la povertà opposta all'opulenza, l'umiltà opposta al fasto, gli strazi, il sangue, la morte stessa del Conquistatore e dei suoi paladini, onde risulta la vita e l'energia mirabilmente espansiva, trasformatrice, della Chiesa Cattolica. E il metodo? È quello dell'amore paziente, dell'attesa longanime, del lavoro intimo della grazia che sgombra l'errore e dissipa la caligine dattorno alla ragione umana; che stempra i ghiacci di morte dattorno al cuore; che con iniezioni ineffabili di vita superiore rinnova la fibra della carne inferma, sicchè assecondi lo spirito nel superar ogni difficoltà, nel poggiare ad ogni più alto volo nelle sublimità delle virtù cristiane... Siamo qui in ordine di sapienza e di azione affatto agli antipodi della sapienza e dell'azione meramente umane!

Perciò niuna meraviglia che contro l'autorità, l'ascesa, la conquista del Re divino siansi moltiplicati *i nemici*, stirpe di peccato, pigmei epigoni di Satana, raccoglitori dell'iniqua e stolta sua sfida all'Altissimo. Anch'essi ripetono a Cristo Re il loro blasfemo *non serviam!* — formulandolo nell'errore indifferentista, nella confusione teosofica, nella ribellione protestantica, nella negazione razionalistica, nella secessione scismatica, nel modernistico infingimento, nell'infernale bestemmia volteriana del laicismo persecutore... Il Trionfatore dei secoli non se ne commuove; contro gli apostoli del male, dell'ignoranza, della menzogna, della seduzione, del nichilismo spirituale e materiale, tutti nemici suoi e per indole e per proposito, suscita i fedeli *amici* suoi, apostoli del bene, della verità, della scienza, dell'innocenza, della carità, della

ricostruzione spirituale e materiale di questo mondo maligno che crolla perchè s'è spostato dalla sua propria, unica base, che è Gesù Cristo stesso...

Bel commento questo sviluppo magnifico all'Enciclica «*Quas primas*» del regnante Pio XI su *la Regalità di Cristo*! Perciò questa Enciclica fu opportunamente soggiunta in appendice al volume, nella sua veste italiana, saggiamente distinta in brevi capitoletti, i cui titoli indicano al lettore come il nesso logico e il filo direttivo per l'intelligenza dell'importantissimo documento. — Altri forse l'avrebbe preferita in capo al volume, come al luogo d'onore; a noi invece sembra che, senza nulla detrarre alla dignità dell'augusta parola pontificia, essa sia ben collocata in fondo al volume, perchè allora sarà tanto meglio capita, quando siasi già ammirata nelle pagine precedenti e la ricchezza magnifica dell'argomento, e la sodezza delle prove moltiplicate e la provvidenziale opportunità del richiamo a tutti gli uomini di mente e di cuore a ripensare la propria dignità e fortuna di essere *i sudditi di Cristo Re.* — Dio voglia che, disparendo man mano tutti i traditori, i ribelli, i noncuranti, tutti si mostrino a Lui in parole ed in fatti sudditi fedeli! — E grande ne sarà il merito anche dell'Università Cattolica di Milano e dell'illustre suo Rettore Magnifico, p. Gemelli, che tanta parte ebbero nella recente glorificazione di Cristo Re, sia col Congresso a ciò appunto celebrato a Milano, sia col voto antecedentemente presentato alla Santa Sede (voto teologico motivato e firmato dai Professori delle varie Facoltà), accompagnato da una petizione firmata da più di cinquantamila *Amici dell'Università Cattolica*, per impetrare l'istituzione della nuova solennità liturgica della Regalità di Cristo. GIULIO MONETTI S. I.

DR. FRANZ TRIEBS, PROFESSOR DES KIRCHENRECHTS A. D. UNIVERSITAET ZU BRESLAU, DEFENSOR MATRIMONII IN CURIA WRATISLAWIENSI — **Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht.** II. Teil. — Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1927, in-8°, pag. 207-435.

Laetamur quod de altera parte operis cl. Professoris laudes repetere possumus quas anno superiore, in his ephemeridibus, tribuendas duximus priori tomo istius tractatus de Matrimonio.

In his 230 paginis, doctissimus vir, eadem cura, eadem soliditate, eadem perspicuitate, eadem elegantia dispositionis etiam typographicae,

lectori scientificam simul et utilem expositionem suppeditat singulorum impedimentorum quibus Codex matrimonium vel prohibet vel etiam nullum efficit, nisi dispensatio obstaculum sustulerit. Impedimenta autem accipit stricto Codicis usu, ita ut de forma et sollemnitatibus celebrationis tractare distulerit in tertiam Partem, qua liber absolvetur. Optimo more suo, auctor primo notiones perpolit; his succedit brevis historica inquisitio in originem impedimenti; dein intimam impedimenti rationem, vim et ambitum penetrat; tum, ubi opus fuerit, varias de eo sententias harumque argumenta tradit, ut demum propriam conclusionem prudenter proferat. Ut ipsi operis titulo satisfaciat, quid ius civile statuat edicere non omittit.

Inter ea quae peculiari modo laudanda existimamus, indicamus quaecumque habet de vetitis Ecclesiae ex can. 1065 et 1066, et de impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus. Alium esse tractatum de matrimonio quo implicata ista materia aeque plene et distincte evolvatur re vera dubitamus.

Nec merito suo destituuntur explicationes rerum quae minoris momenti dici possunt: v. g. de dispensatione voti qua talis, secernenda a directa dispensatione impedimenti; de genuina ratione cautionum quae in mixtis nuptiis praestandae sunt; de origine et mutata significatione proloquii « malitia supplet aetatem ».

Iuvabit, ni fallimur, lectorem cognoscere quid cl. Professor de variis quaestionibus minus manifestis teneat.

P. 214. Facultatem dispensandi vota reservata concessam Episcopo arbitratur esse potius restitutionem potestatis nativae quam positivam delegationem potestatis propriae S. Sedis.

P. 258. Putat impedimentum quo filius acatholici ab ordinibus arceatur ipsa parentis morte auferri.

P. 266. Indubiam habet efficaciam legis civilis ad statuenda impedimenta pro non baptizatis.

P. 272 ss. Satis fuse recentiorem tuetur sententiam qua radicalis impotentia generandi etiam ex parte mulieris valido matrimonio obstat.

P. 308. Ad ius divinum positivum ascribit prohibitionem polygamiae.

P. 332. Etiam hodie contineri arbitratur tacitam dispensationem ab impedimentis quibus pars infidelis immunis est, in dispensatione impedimenti disparitatis cultus.

P. 338. Non a voto sed ab ipsa ordinatione repetendum ducit impedimentum ordinis sacri.

P. 408. Incunctanter tenet affinitatem oriri ex omni matrimonio vero, etiam non rato.

Cum ipsi, in *Theologia morali* nostra, de matrimonio scripserimus, nemo mirabitur nonnulla esse de quibus aliter ac doctus professor sentimus, praeter plura quae eius auctoritate confirmata laeti animadvertimus.

Sunt etiam quaedam quae velimus in alia editione suppleta: de matrimonio quod cum dubio ligamine iam sit contractum; de impedimentis a quibus Episcopi in dubio facti dispensare possunt vi c. 15; de matrimonio inter personas quae dubia impotentia relativa laborant.

Velimus etiam ut continua serie numerorum marginalium magis expedita ratio allegandi procuretur.

In fine nostri iudicii istud silentio premere nolumus, claritate et facilitate styli fieri ut paene amoenam dixeris lectionem libri qui in materia arida versatur. A. Vermeersch S. I.

GUSTAV SCHNUERER. — **Kirche und Kultur im Mittelalter.** — Paderborn, Schöningh, 1924 e 1926, 2 vol. in-8°, xvi-426 e x-561 pag.

L'insegnamento della Storia Ecclesiastica, come oggi comunemente viene impartito, e riassunto nei diversi « Manuali », considera in primo luogo la storia esterna della Chiesa, le sue lotte coi nemici interni ed esterni, le sue conquiste e le sue perdite, le sue relazioni colle potestà di questo mondo. Nessuno vorrà negare l'utilità e la necessità di codeste cognizioni, ma parimente nessuno potrà negare, che da esse sole lo studente non acquisterà mai un vero intendimento di ciò che fu ed è la Chiesa di Cristo nella storia dei popoli. Non sono i fatti ed avvenimenti della storia esterna e politica, che fanno conoscere la grande opera della Chiesa di Cristo nel trasformare le genti, insegnando loro tutto ciò che essa aveva ricevuto dal suo divino Maestro. Chi vuole imparare la vera storia della Chiesa non può tralasciare la storia interna, la storia della Chiesa che insegna, prega, consola; della Chiesa che educa e rende civili i popoli, ha cura dei poveri e degli ammalati, corregge i peccatori, distribuisce i tesori di grazie a lei affidati dal suo divino Fondatore. A nostro parere la vera storia della Chiesa sarebbe la storia della Chiesa considerata come quella che in realtà è: l'unica e vera maestra e civilizzatrice dei popoli; la storia esterna è per così dire la cornice che circonda il quadro; or, chi vorrà fermarsi a contemplare la sola cornice?

Alcuni più recenti manuali di Storia Ecclesiastica hanno cominciato ad aggiungere come appendice alla storia esterna d'ogni periodo alcuni capitoli sulla liturgia, la vita del clero e del popolo Cristiano,

la disciplina dei Sacramenti, l'attività caritativa e sociale della Chiesa, gli studi ecclesiastici, ecc. Anche gli storici protestanti non hanno negletto questa materia. Così per es. il prof. Hans v. Schubert di Heidelberg nella sua recente *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* (Tübingen, I, 1917; II, 1921), consacra non meno di 200 pagine alla storia interna della Chiesa nel solo Evo Carolino (pag. 524-775: fonti del diritto ecclesiastico; influsso economico e politico della Chiesa; gerarchia; vita monastica; culto liturgico; Chiesa ed educazione; Chiesa e civiltà). Non siamo d'accordo col ch. professore riguardo a tutte le conclusioni a cui arriva; non di meno consideriamo utilissimo il metodo di trattare la storia della Chiesa in questa maniera.

Bisogna però confessare che lo studio della storia interna della Chiesa soggiace a difficoltà incomparabilmente maggiori di quelle della storia esterna. Ciò che le fonti offrono alle prime indagini dello studioso, sono quasi sempre materiali per la storia esterna. Il materiale per la storia interna dev'esser cavato con grande pena e fatica da fonti trattanti per lo più materie affatto diverse. La scarsezza delle notizie e le difficoltà che si oppongono alle ricerche di esse espongono inoltre lo studioso al pericolo di esagerare l'importanza di un testo felicemente trovato e di generalizzare le conclusioni ricavate da fonti riguardanti circostanze affatto particolari e di giudicare in seguito la vita ecclesiastica d'un paese o d'un periodo sulla base di tali notizie.

Quanti però siano i risultati che non ostante tutte le difficoltà possono ricavarsi da un serio studio delle fonti, e di quale utilità alla conoscenza dell'attività educatrice e civilizzatrice della Chiesa riesca lo studio della sua storia interna, lo dimostra egregiamente la recente opera *La Chiesa e la coltura nel Medio Evo* del prof. Schnürer dell'Università Cattolica di Friburgo (Svizzera). Lo Schnürer è conosciuto in Italia come autore d'un libro sull'origine dello Stato della Chiesa, tradotto già da mons. A. Mercati (1899). Chi vuol vedere ciò che la Chiesa nel Medio Evo ha fatto per le varie nazioni d'Europa, troverà nei due volumi dello Schnürer ampia informazione. Il titolo dell'opera potrebbe destare il sospetto, che si tratti d'una delle tante « Kulturgeschichten », assai in voga presso gli scrittori tedeschi, nelle quali la coltura materiale o almeno profana occupa il primo posto. I volumi invece dello Schnürer contengono più che promettono nel titolo e nella disposizione, forse non del tutto felice. L'autore, avendo dimostrato nel primo libro come Roma e la Chiesa sono le basi della civiltà occidentale, espone nel secondo libro la formazione della società cristiana medievale, e lo sviluppo della sua civiltà per mezzo

della Chiesa. Nell'ultimo libro egli ci fa vedere la Chiesa come guida e maestra della Società da essa formata. Tra il secondo ed il quarto libro intercala come libro terzo la storia della Chiesa al servizio delle Signorie nazionali e feudali e della Riforma Cluniacense. A noi pare che una divisione in 3 libri sarebbe più adeguata. La decadenza del sec. X e la riforma dei sec. XI-XII sono così strettamente collegate colla storia interna della Chiesa nell'Evo Carolino, che non riusciamo a vedere come esse possano formare la materia di un proprio libro. Anch'esse sono fenomeni del periodo di formazione, che dal sec. VI va al sec. XIII, nel quale, superate le lotte dei sec. XI e XII, la Chiesa trova il campo libero per spiegare pienamente il suo benefico influsso sulla Società Europea da essa formata. Non crediamo peraltro che la divisione adottata dall'autore diminuisca il valore del libro, tanto più, che l'opera dello Schnürer nonostante il titolo e la disposizione, non è tanto una storia della civiltà Europea nel Medio Evo, quanto una Storia della Chiesa considerata come fattore principale di questa civilizzazione. Come tale il libro sarà di grandissima utilità tanto a chi insegna, quanto a chi studia la Storia della Chiesa, sotto quel particolare punto di vista, da noi qui sopra esposto. Un indice analitico in fine d'ogni volume facilita molto l'uso pratico dell'opera, alla quale non avremmo da fare che un solo appunto, cioè la scarsezza delle note e citazioni a piè di pagina. L'autore si è limitato a questo riguardo allo strettamente inevitabile, l'indicazione cioè delle fonti di quei testi che riporta alla lettera nel testo dell'opera. Per tutte le altre opere si contenta di dare in fine del volume per ogni capitolo l'indice delle fonti e delle opere consultate. Questo sistema, adoperato per es. anche nella « *Cambridge Medieval history* », ha certamente il vantaggio di mettere sotto gli occhi del lettore per es. un'utile bibliografia della storia delle prime Università e della Scolastica nel sec. XIII (II, pag. 536-538) o della Povertà religiosa e degli inizi degli Ordini mendicanti (ivi, pag. 534-536). Ma il carattere scientifico di un'opera come quella dello Schnürer ci sembra diminuito dal fatto, che per mancanza di note e citazioni sia reso impossibile ogni riscontro. Se dunque ci è lecito esprimere un desiderio riguardo ad una 2ª edizione, di cui l'opera dello Schnürer è degna sotto ogni riguardo, preghiamo l'autore di voler aumentare ed aumentare considerevolmente le note e citazioni, che diano all'opera sua anche esternamente quel carattere, che del resto già possiede, il carattere cioè di un'opera seriamente scientifica.

C. Silva-Tarouca S. I.

CHARLES HOMER HASKINS. — **The Renaissance of the twelfth Century.** — Cambridge, Harvard University Press, 1927, in-8°, x-437 pag.

Entre ses *Studies in the history of mediaeval Science* analysés dans cette revue même, et le volume parallèle *Studies in mediaeval Culture*, qui doit encore sortir de presse, M. Haskins s'est décidé à donner une espèce d'essai sur la renaissance du XIIe siècle, qui expose dans une suite de tableaux le résultat de ses recherches et de ses études. L'on ne peut que l'en remercier et l'en féliciter, car ce nouveau volume, de saine vulgarisation, sera des plus précieux, disons indispensable, comme celui de 1925 (réédité déjà en 1927), à quiconque s'occupera désormais du mouvement des idées au moyen âge. L'auteur, dont l'éloge n'est plus à faire, s'est familiarisé depuis longtemps par un contact personnel avec toutes les sources originales et utilise avec grand discernement et compétence tout ce qui a paru jusqu'ici.

Il a réparti en douze chapitres ce qu'il avait à nous apprendre: un chapitre, que nous pouvons regarder comme une introduction, situe le XIIe siècle dans ses antécédents historiques et caractérise les ambiances de cette renaissance (pag. 3); puis deux chapitres font passer en revue les principaux centres intellectuels, les abbayes surtout, les cathédrales et leurs écoles, quelques cours princières (pag. 32), avec les bibliothèques et le développement du livre (pag. 70). Viennent alors les chapitres spécialement consacrés aux divers domaines qui manifestent cette renaissance: d'abord le latin, le *revival* des classiques latins (pag. 93), la langue latine (pag. 127), la poésie latine (pag. 153); puis la renaissance du droit (pag. 193), l'histoire (pag. 224), et après un chapitre captivant sur les traducteurs du grec et de l'arabe (pag. 278), matière de prédilection de l'auteur, le *revival* de la science (pag. 303), que l'auteur prolonge jusque bien loin dans le XIIIe siècle, avec Frédéric II, Albert le Grand et Vincent de Beauvais; après cela le *revival* de la philosophie (pag. 341); enfin pour finir, les débuts des universités (pag. 368). Chaque chapitre mérite d'être lu tant il est rempli de choses; ajoutons que l'intérêt grandit avec la lecture, tant l'exposé est compétent, exact, suggestif, nourri d'exemples et de faits typiques, coupé de judicieuses remarques qui préparent la synthèse. L'auteur domine bien chaque matière; l'érudition immense est sagement répartie; on la devine partout, à la base de chaque affirmation, mais on ne la voit nulle part encombrante.

Ce qu'un théologien regrettera avant tout et, à part quelques détails sur lesquels nous n'insisterons pas ici, ce qui constitue le seul reproche qu'on pourra faire à l'auteur, c'est qu'il manque un chapitre à son livre, peut-être deux: celui sur le *revival* de la théologie, car les quelques pages 357-363 sont insuffisantes, et par suite, celui sur la synthèse d'ensemble de cette renaissance du XIIe siècle. Ce tableau synthétique pouvait, à la rigueur, être omis; l'autre, celui sur la théologie, était appelé par le titre même du volume. Car, peut-on dire que ce titre est justifié par le contenu, quand on supprime précisément ce qui donne au XIIe siècle un de ses traits caractéristiques dans le développement de la pensée au moyen âge? La théologie, ou les sciences sacrées, la *sacra pagina*, joue un tel rôle dans l'essor de l'esprit médiéval, que sans elle le tableau d'une de ses périodes risque toujours de se trouver, sinon faussé, au moins incomplet. M. Haskins est trop pénétrant connaisseur du XIIe siècle pour émettre une idée inexacte à ce sujet; quelques remarques disséminées par endroits montrent, du reste, qu'il a vu juste. Mais pourquoi ne pas avoir couronné la description des autres branches du savoir par celle qui donne toute sa valeur et peut-être son plus brillant éclat au mouvement intellectuel du XIIe siécle? M. Haskins montre parfaitement la continuité intellectuelle qui unit un siècle ou une période à l'autre: rarement, époque a exercé influence plus immédiate et plus durable que ce XIIe siècle théologique. Avec raison, il attire l'attention sur les moyens véhiculaires, manuels, traductions, florilèges, etc., qui ont transmis les idées aux générations suivantes: le XIIe siècle précisément nous a valu les grands traités classiques qui ont alimenté pendant quatre ou cinq siècles l'étude théologique dans toutes les écoles. Il insiste, avec non moins de raison, sur la soif de savoir qui faisait affluer les disciples là où les attirait le renom des maîtres, et qui aboutissait à l'internationalisme des grands centres d'études: jamais peut-être ne vit-on plus d'ardeur que pour les centres d'enseignement théologique ou canonique et, à part Salerne, c'est à cet enseignement de la théologie ou du droit canon que les grands centres qui vont devenir les Universités doivent une grande partie, sinon la principale, de leur attraction. Le complément des autres « revivals » par celui de la théologie eût rendu un service de plus aux théologiens et aux philosophes qu'intéressera toujours l'histoire des idées médiévales. Car tout l'ensemble du livre est des plus utiles à celui qui s'occupe d'étudier cette pensée même sous son seul aspect théologique ou philosophique. Il la saisira là dans ses ambiances, dans ses sources, dans ses instruments de formation, dans

ses moyens d'expression. A ce point de vue, le chapitre sur la langue latine contient des pages qui, malgré les compléments qu'elles réclament, permettent de mieux pénétrer quelques aspects de la pensée de maints épistoliers de cette époque, et le XIIe siècle en comprend plusieurs importants. Il y aurait lieu sans doute aussi d'étendre à l'hagiographie quelques-unes de ces idées et d'y trouver de nouveaux éclaircissements sur la conception qu'on se faisait alors de la propriété littéraire. De même, l'histoire des idées politiques ne peut que gagner à mieux connaître l'idée que se faisait le moyen âge de la Rome antique et du prestige de son empire. La compénétration, assez mal harmonisée chez beaucoup d'écrivains, de l'esprit d'observation et du respect des textes anciens donne lieu aussi à des réflexions plus générales, mais singulièrement objectives. Il en va de même aussi pour le chapitre sur les centres intellectuels au début du siècle et les voies de diffusion des idées, des livres, des erreurs: ici aussi, l'auteur utilise avec discernement les belles études récentes sur la propagation des chansons de gestes et sans faire siennes les théories de l'explication matérialiste de l'histoire, donne un exemple de plus comment l'histoire des idées, même des idées théologiques, doit tenir compte de tout cet ensemble d'études étendues et minutieuses qui nous permet de reconstituer une évolution intellectuelle. En résumé donc, malgré les lacunes exposées ci-dessus, livre de haute valeur et indispensable à qui veut pénétrer dans la pensée médiévale. J. DE GHELLINCK, S. J.

MARTIN GRABMANN. — **Mittelalterliches Geistesleben,** *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* — München, Max Hueber, 1926, in-8°, XII-585 S.

Amicorum desiderio obsecundans ex iis quae viginti annorum decursu in variis periodicis de historia scholasticae et mysticae mediae aetatis elucubravit, complures articulos auctor elegit et praesenti hoc volumine denuo edidit. Neque tamen de sola nova editione agitur, sed omnes fere tractatus vel immutati vel novis aucti et completi sunt, duo vero hac occasione primo eduntur. Hinc illis quoque, quibus articuli nunc collecti iam noti erant, liber hic nova praebet. Sunt autem tituli commentationum: 1) Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiet der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (primo editur); 2) Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik; 3) Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin; 4) Die Entwicklung

der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi); 5) Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen; 6) Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der Aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts; 7) Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare; 8) Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin; 9) Die Schrift « De ente et essentia » und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin; 10) Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts; 11) Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens; 12) Eine mittelhochdeutsche Uebersetzung der Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin (primo editur); 13) Eine ungedruckte Verteidigungsschrift der scholastischen Uebersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni; 14) Die mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita; 15) Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters. Ein Ueberblick; 16) Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo; 17) Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung. Solis his titulis uberrima materia aliquatenus iam indicatur, quae in hoc libro invenitur, simulque intelligitur iure auctorem toti libro dedisse titulum « *Mittelalterliches Geistesleben* ».

Impossibile est de singulis speciatim referre; sed nostris his temporibus, cum adeo multi sint qui in studium historiae scholasticae incumbant, supervacaneum non esse videtur, hoc loco exhibere monitum auctoris, cui experientiam nemo negabit, cognitionem ipsius philosophiae (resp. theologiae) scholasticae necessariam esse conditionem fructuosae inquisitionis in hac materia. Ita ait: « Für das scholastische Quellen- und Handschriftenstudium, für die Behandlung literarhistorischer Fragen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, ist eine umfassende inhaltliche Kenntnis der Texte und Probleme dieses Schrifttums eine wichtige Voraussetzung und Vorbedingung. Bei ideengeschichtlichen Untersuchungen ist, wenn es nicht unwirkliche Konstruktionen werden sollen, die Vertrautheit mit den Texten selbstverständliches Erfordernis ». Et suam in hac re facit sententiam Cardinalis Ehrle: « Es sind eben die scholastische Philosophie und Theologie Fächer, bei deren Betreten eine führende Hand oder wenigstens gründliches Studium eines geeigneten Handbuches mehr als bei manch anderem Fach notwendig

und unerlässlich sind. Wer sich ohne eine solche Beihilfe an die Erklärung eines mittelalterlichen Philosophen setzt, wagt dieselben Irrfahrten, welche jeder zu gewärtigen hat, der ein fachmännisches Werk einer ihm unbekannten Wissenschaft zur Hand nimmt. Bevor man sich an den Nominalismus, an die Universalienlehre und Abstraktionslehre wagt, dürfte es sich empfehlen, dass man sich wenigstens Kleutgens Philosophie der Vorzeit zu eigen gemacht hat» (pag. 8). H. LENNERZ S. I.

Fr. IGNACIO G. MENENDEZ O. P. — **Unidad específica de la Contemplación cristiana.** (Extracto de «La Ciencia Tomista»). — Madrid, Imp. de la «Rev. de Arch., Bibl. y Museos», 1926, in-8°, 108 pag.

Clarissimus auctor de quaestione aliqua sat intricata et acriter nostris temporibus discussa tractatum perutilem composuit, qui cum methodo lucida, tum stilo moderato, si excipias nimium timorem, ne adversarii in quietismum delabantur, excellit. Tribus argumentis demonstrare nititur thesim suam, unam tantum haberi speciem contemplationis christianae, eamque infusam et omnino supernaturalem. Probat primo omnem contemplationem esse effectum donorum Spiritus Sancti ideoque infusam; secundo actus, qui contemplativi dicuntur, aut tales non esse aut infundi; tertio sententiam oppositam contradictionibus implicari et ad quietismum propius accedere. Reiecta ultima accusatione tamquam prorsus iniusta duo ad argumentationem cl. auctoris notanda occurrunt.

Primum est, quod de securitate fundamenti, cui thesim superstruit, non sat exacte iudicare videtur. Quod ad dona Spiritus Sancti attinet, vix quidquam in Sacra Scriptura et in doctrina Ecclesiae pro hac quaestione decidenda invenitur. Textus, qui data occasione afferuntur, rem non probant, e. g. pag. 80: «Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum..., Vincenti dabo manna absconditum..., Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei». Haec omnia valent etiam de fideli viam mysticam nondum ingresso. Auctoritates autem partim ab utraque sententia in suum favorem explicantur, ut S. Theresia et S. Ioannes a Cruce, partim nondum expresse nostram quaestionem ponunt, ut S. Thomas. Quare sententia auctoris ad summum ut probabilior defendi potest et quaestio ipsa hodiedum discussioni obnoxia est.

Habetur autem contemplatio aliqua profana, immo gentilis, tum aesthetica, tum philosophica, tum religiosa, quod auctor ipse concedit

et quod negari vix iam potest, etsi exactior indagatio psychologica hucusque desideratur. Constat tamen agi de phaenomeno aliquo ab actibus discursivis omnino diverso. Quid ergo falsi vel tantum periculosi transferre phaenomenon illud in religionem christianam? Quia sit supernaturalis, continens mysteria naturali intuitui impervia? At possumus saltem contemplari veritates, quas ex theologia naturali de Deo, ex historia de Christo novimus. Praeterea cum contemplatio non sit visio positiva, ut auctor ipse optime monet, sed negativa, saltem probatione indiget hominem non posse simplici intuitu videre quasi profundum et inaccessibile talis mysterii. De cetero ipse Aquinas talem modum innuere videtur, cum dicit, quod « homo... quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicem Veritatis » (II^a II^{ae}, q. 180, a. 3). Quaestio vero, cui habitui talis actus ascribendus sit, est tantum secundaria, et factum ipsum inconcussum relinquit. Videtur autem, sicut oratio et meditatio, attribuendus religioni, propius autem meditationi tamquam naturale complementum eius. Illum actum esse supernaturalem sicut omnem alium actum orationis, negari non potest; eum naturaliter componi non posse ex cognitione et amore, sed per specialem influxum Spiritus Sancti tantum, gratis asseritur et experientiae contradicit. Nec fides a tali actu excluditur, cum quoad veritates lumine rationis cognoscibiles motivum, non obiectum immutet, quoad mysteria simplicem intuitum, amorosum aspectum impossibilem reddere non videatur.

Alterum est, quod concesso etiam, secundum Doctorem Angelicum omnem contemplationem christianam non modo entitative supernaturalem esse sicut alios actus virtutum, sed etiam quoad modum, eo quod a speciali motione Spiritus Sancti procedit, unitas specifica contemplationis nondum evincitur. Cogitari enim potest, contemplationem religiosam prae profana ob peccati fomitem vel ob communem status nostri imperfectionem propria difficultate laborare, quo fiat, ut simplex intuitus per se vires naturae a gratia ordinaria adiutae non excedens in hoc ordine adiutorium speciale postulet. Quod ipse S. Thomas insinuare videtur, cum quaerit, « Utrum dona homini sint necessaria ad salutem » (I^a II^{ae}, q. 68, a. 2). Dicit enim : « Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem naturali perfectione secundum sc. lumen naturale rationis, alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas... Et quamvis haec secunda perfectio maior sit quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda... Imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum ». ...Quare « in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad

quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti secundum illud Rom. 8, 14: Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... Ad tertium dicendum, rationi humanae non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione natnrali, sive accipiatur ut perfecta virtutibus theologicis; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia huiusmodi... Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari ». Si ergo dantur « contra huiusmodi defectus », a fortiori dari possunt contra difficultatem, quam praebet simplex intuitus veritatis. Unde sequitur nec unum nec alterum auxilium esse supernaturale « quantum ad genus operum » ut Aquinas « Ad Primum » dicit, « sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio », aliis verbis, illam contemplationem ontologice quidem, sed non psychologice habendam esse supernaturalem quoad modum. Cum vero contemplatio infusa secundum eos auctores, qui acquisitam defendunt, etiam psychologice considerata, sit supernaturalis quoad modum et phaenomenon aliquod omnino novum, dualismus iure ac merito statui potest. Nec inde sequitur duplex via perfectionis. Omnibus enim consentientibus perfectio christiana consistit in fervore caritatis, non in perfectione mystica cognitionis ut talis, quam medium necessarium esse probatione indiget nec ab auctore asseritur; dicit enim (pag. 101) animas fervorosas in vita activa constitutas exterioribus actionibus saltem ab habituali contemplatione saepe arceri. Sed etsi contemplatio non solum acquisita sed etiam infusa ad perfectionem necessaria esset, distinctio specifica non ideo tolleretur.

Meum non erat in re tam difficili positivam solutionem, immo nec propriam sententiam dare, multo minus cl. auctori detrectare, qui lucubratione sua ad solvendam quaestionem varia attulit, nec tandem de convenientia termini contemplationis acquisitae iudicare, sed solum lacunas aliquas argumentationis auctoris et probabilitatem hucusque inconcussam sententiae oppositae ostendere. E. RAITZ v. FRENTZ S. I.

L. J. M. CROS, S. I. — **Histoire de Notre-Dame de Lourdes, d'après les documents et les témoins.** — Paris, Beauchesne, 1925-1926, 3 vol. in-8°, XVIII-528; 490; 286 pag., 36, 36 et 28 fr.

En 1877, le P. L. Cros qui, dès 1864, avait commencé à recueillir notes et documents sur l'événement de Lourdes, était officiellement

chargé par l'évêque de Tarbes, Mgr Jourdan, de préparer une histoire documentée et complète de cet événement. Pendant deux ans, avec son incroyable puissance de travail, il compléta ses enquêtes aidé de toutes les facilités que lui donnait la commission épiscopale dont il était investi. Si quelques-uns des principaux témoins étaient déjà morts, beaucoup vivaient encore, en particulier Bernadette qui allait mourir le 16 avril 1879 ; beaucoup de documents purent aussi être réunis et sauvés de la destruction. Léon XIII avait encouragé et béni l'entreprise dans un Bref du 10 décembre 1878 à Mgr Jourdan. Un an après le P. Cros pouvait présenter à l'évêque un volumineux recueil de *Documents* groupés et mis en œuvre dans une triple *Chronique*: Chronique des apparitions, 11 février-7 avril 1858; Chronique des luttes, avril 1858-février 1859; Chronique de l'érection de la Chapelle et des dernières années de Bernadette, 1859-1879. L'auteur se défendait d'avoir voulu écrire une histoire proprement dite : il prétendait seulement réunir et sauver de l'oubli les documents et témoignages qui seraient un jour les matériaux de cette histoire. Les prêtres tarbais chargés par Mgr Jourdan d'examiner les trois parties de l'ouvrage déclaraient: « La *Chronique* sera exactement et pleinement ce que demandent l'évêque de Tarbes et le Bref du Saint-Père ; savoir l'ensemble des documents sincères, qui doivent établir, sur la vérité pure, l'Histoire de Notre-Dame de Lourdes. Ce travail ainsi considéré ne peut que satisfaire entièrement ».

Le 13 novembre 1879 l'évêque approuvait, en effet, l'ouvrage qui ne devait être imprimé que quarante-six ans plus tard. Au début ce furent des « raisons de prudence et de charité, étrangères à l'événement de Lourdes », qui en retardèrent la publication ; plus tard l'auteur lui-même s'obstina envers et contre tous à regarder « comme préalablement nécessaire la publication de mémoires qu'il avait composés sur les diverses Histoires de Notre-Dame de Lourdes parues depuis 1858 jusqu'à nos jours et où il relevait, avec une minutie inlassable, de multiples erreurs et inexactitudes, dont il s'exagérait plus d'une fois l'importance ». A sa mort en 1913, l'ouvrage qu'il venait de réviser une dernière fois, était encore manuscrit.

C'est ce manuscrit qui paraît aujourd'hui par les soins du P. Cavallera, tel que l'avait laissé l'auteur. On aurait pu songer à l'utiliser simplement pour écrire une nouvelle *Histoire* de Lourdes, ou encore vouloir le retoucher et le compléter: je crois que le meilleur parti était celui qu'a pris l'éditeur. On pourra discuter telle vue ou tel jugement personnel du P. Cros, rejeter telle de ses conclusions de dé-

tail ou telle de ses appréciations: l'essentiel est la publication intégrale du « témoignage hors de pair que constitue cette œuvre ». Dans tout ce qui a été publié jusqu'ici sur l'histoire des faits de Lourdes pendant l'année 1858, rien n'approche, même de loin, de la masse de témoignages oculaires et de documents originaux qui sont apportés ici. Le second volume en particulier sera, même pour les lecteurs informés, une vraie révélation: combien parmi eux soupçonnent le nombre des visionnaires qui ont pullulé à Lourdes et dans les environs pendant les mois d'avril à décembre 1858? Contrefaçons diaboliques ou simplement effet naturel de la surexcitation produite dans les esprits par les récits des apparitions véritables, ces faits sont attestés ici par une abondante documentation et ils expliquent les difficultés faites par ceux qui étaient renseignés sur eux contre la réalité des visions de Bernadette. La tâche ne fut pas facile de dégager du premier coup le vrai du faux et l'on comprend mieux la sage lenteur de Mgr Laurence à préparer le jugement qu'il ne devait prononcer que le 18 janvier 1862. Dieu permit que pendant les mois qui suivirent les apparitions, la grotte et ses alentours fussent le théâtre, non seulement d'actes de piété et de foi, mais aussi de scènes fort tristes, de fausses visions et de prétendues extases: ce sont les ombres qui, dans les desseins de la Providence, devaient par contraste, mieux faire éclater le caractère surnaturel des véritables apparitions.

Sur l'histoire même de celles-ci, le P. Cros avait déjà, en 1901, dans ses *Récits et mystères,* publié l'essentiel des faits établis par ses enquêtes de 1878: ce que le premier volume du présent ouvrage apporte de nouveau et ce qui est d'une valeur inappréciable, ce sont, pour chaque apparition, les séries de témoignages oculaires qui la concernent: il y a là, même au simple point de vue psychologique, une collection de documents incomparable, montrant le même fait à travers les notations de témoins très divers de caractère, d'idées, d'éducation... Pour qui veut étudier les conditions du témoignage historique, ce volume présente un cas unique, par l'intérêt que l'événement suscita dès le début et la variété des observations qui en sont relatées. Mais pour les lecteurs croyants l'intérêt essentiel est d'avoir sur des faits qui devaient avoir une telle importance pour la vie de l'Eglise entière depuis plus d'un demi-siècle, cette abondance de témoignages qui, avec leurs nuances diverses et leurs divergences de détail, concordent si bien pour l'essentiel et nous donnent une image si concrète et vivante des apparitions et de leurs alentours.

On ne peut même s'empêcher, à peine finie cette lecture si captivante, de formuler un double vœu. D'abord celui de voir publier intégralement la première partie des archives constituées par le P. Cros (t. I, pag. XVIII), ces liasses contenant les mémoires originaux et les lettres envoyées au Père, ainsi que ces deux volumes « *Témoins de l'événement* », contenant in extenso le résultat de ses enquêtes; en y ajoutant les copies de documents officiels déjà réunies par lui et les autres pièces que permettrait d'y ajouter une nouvelle exploration des diverses archives de Lourdes, Tarbes, Pau et Paris, on aurait un recueil de documents comme on en a sur peu de faits de ce genre, et comme le mérite l'importance hors de pair des apparitions de Lourdes. Sans doute il y aurait des frais d'impression assez considérables: mais que sont les quelques dizaines de milliers de francs nécessaires pour élever ce monument à Notre-Dame de Lourdes, à côté des sommes que la générosité des fidèles a prodiguées pour les monuments matériels qui encadrent magnifiquement la Grotte? Le second vœu, celui que formait le P. Cros lui-même, serait de voir un de nos grands historiens catholiques, avec sa connaissance de la technique historique, son talent pour faire revivre le passé et surtout sa foi et son sens des réalités surnaturelles, s'attacher à nous donner une Histoire de Lourdes vraiment digne d'un sujet si riche et si beau.

En attendant que se réalisent ces vœux, on ne saurait trop remercier le savant et diligent éditeur du P. Cros pour le service insigne rendu par la publication de ces trois beaux volumes.

JOSEPH DE GUIBERT S. I.

OTTO SCHILLING. — **Die christlichen Soziallehren** (Der katholische Gedanke XVI). — München, Oratoriums-Verlag, 1926, in-12°, 200 S., Mk 4,50.

Anche il presente volume appartiene alla già lodata collezione *Der katholische Gedanke* (vol. XVI), nè certo vi sfigura tra gli scritti che ve lo precedettero, del Grabmann, del Morin, del Lippert, del Krebs, del Jansen, ecc.

Tratta un argomento che vorremmo dire della massima attualità, in questi nostri tempi, nei quali gli studi sociali sono tanto in auge, sebbene non siano sempre trattati colla voluta serenità, profondità, sincera ricerca del vero spesso turbata dalla soverchia preoccupazione dell'utile. — Ci presenta cioè il frutto di lunghe pazienti ricerche del pensiero sociale cristiano, attinto alle sue fonti più autorevoli, quali

sono la Sacra Scrittura, i Santi Padri, la Teologia Cattolica, quale ritrovasi in S. Tommaso di Aquino.

Dopo una breve introduzione, dove fissa alcune idee fondamentali e profila fondamentali problemi sociali, lo Schilling divide in tre parti principali l'intero lavoro; — esponendo nella prima la dottrina sociale di Gesù Cristo e dell'Apostolo Paolo, nella seconda il pensiero dei Padri sulla interna costituzione e sulle basi di consolidamento della società cristiana, sul diritto naturale, sulla proprietà, sull'uso di essa, sui traffici e sui guadagni, sulle professioni e sugli stati vari di vita, sul matrimonio e sulla famiglia, sulla schiavitù e sulla questione delle sociali riforme,... per conchiudere poi nella terza con esporre le dottrine di S. Tommaso, sia riguardo ai principi dell'ordine sociale, sia riguardo alle speciali forme della società, rilevando gli atteggiamenti e l'importanza del pensiero tomistico in questa materia, anche riguardo all'unità dottrinale del Medioevo.

Due osservazioni qui devono esser fatte: — la prima è circa il valore dell'informazione patristico-tomistica dello Schilling; questa non è già di soltanto seconda mano, come troppo spesso accade, con pericolo più o meno prossimo di prendere per pensiero dei Padri o dei Dottori la meno attenta o meno fedele interpretazione data dei loro passi da chi dalle loro opere trasceglieva questi testi; — è invece nello Schilling derivata immediatamente dalle fonti medesime, e ciò dopo una preparazione tecnica e specializzata non indifferente.

La seconda osservazione è circa il tessuto dell'opera stessa, che è insieme dimostrativa e polemica; dimostrativa del pensiero sociale cristiano nella dottrina evangelica, patristica e tomistica; polemica nella convincente confutazione, che vi si intesse dell'opera analoga di Ernesto Tröltsch, intitolata *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1. Hälfte, 1912). — Il Tröltsch, da buon protestante espone ed inquadra i testi da lui citati secondo i suoi eretici schemi, deducendone conclusioni ed applicazioni, cui Padri e Dottori si meraviglierebbero altamente di vedersi attribuire; — e tanto più agevolmente si espone all'errore, quanto meno si preoccupa di risalire alle fonti, di rileggervi bene le parole dei suoi testi, di ben capirne dal contesto la portata, fidandosi delle stroncature e delle storpiature fatte ad essi subire o dall'ignoranza o dalla malafede o dal pregiudizio settario.

Secondo il nostro giudizio, tutta questa confutazione, sebbene serva assai a dare vivezza e colore di attualità alla trattazione, tuttavia distrae forse alquanto il lettore, intento a cogliere netto il pensiero

sociale cristiano dalle labbra dei suoi Maestri; non sarebbe stato migliore esporre prima la genuina dottrina del Cristianesimo attraverso il Nuovo Testamento, i Padri, i Dottori, e poi dedurne, come in appendice, la confutazione del Tröltsch?

Ad ogni modo, l'opera dello Schilling riuscirà utile al Sociologo cristiano per molti capi; non ultimo quello di dimostrargli come la Sociologia cristiana, anche quella che è in perpetuo divenire, riguardo alle sempre nuove conclusioni che i nuovi problemi la costringono a dedurre man mano dai principi antichi, ha le sue radici profonde nella morale evangelica, senza che ci sia sostanziale novità di dottrina, ma solo più ampia e più minuta particolarità di applicazioni, secondo le nuove esigenze dei tempi. GIULIO MONETTI S. I.

ABBÉ J. CHANSOU. — **Etude de Psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la Prière dans l'expérience chrétienne.** — Paris, Marcel Rivière, 1927, in-8°, 274 pag. Fr. 20.

Dans son étude psychologique, l'auteur, parti d'une définition large de la prière qu'il considère comme « l'activité intérieure d'une âme qui veut entrer dans une certaine communion avec la divinité », aboutit, après l'analyse des éléments qui la composent: recueillement, élévation, sentiment de présence, demande personnelle et sentiment d'universalité, à une définition plus précise: la prière est « une ascension vers Dieu secourable », et c'est la première conclusion de l'auteur sur la nature de la prière.

Les psychologues ne s'accordent pas sur les causes de la prière: pour quelques-uns, celle-ci est une manifestation de la vie physiologique et même des instincts sexuels; d'autres la font dériver des sentiments affectifs ou moraux ou sociaux; ceux qui attribuent à la conscience subliminale une grande part d'influence sur la vie religieuse des individus, la déclarent « une effusion subconsciente et sentimentale ». L'auteur dénonce ces insuffisances ou ces erreurs et place l'origine psychologique de la prière dans la croyance à son efficacité, « croyance active, qui pénètre toutes les énergies spirituelles, s'accompagne de certitude et contient même une expérience d'exaucement » (pag. 216); l'auteur avait dit précédemment: « L'âme chrétienne ne désirera prier que dans la mesure où elle se sentira capable d'agir sur Dieu par ses prières » (pag. 211). L'efficacité à laquelle l'âme croit n'est pas simplement subjective: prier n'apporte pas à l'âme uniquement un ac-

croissement de force, de valeur morale, de charité; elle est objective: l'âme sait qu'elle sera exaucée; elle sait qu'elle retirera de la prière le contentement intérieur, mais encore que Dieu peut lui répondre par un exaucement immédiat et éclatant, tel le miracle.

Telles sont les conclusions auxquelles M. Chansou arrive, après avoir interrogé, au cours de son enquête non pas tant les témoins extraordinaires ou anormaux, les grands mystiques ou les déséquilibrés, que trop volontiers les psychologues se bornent à étudier, mais ceux qui ont une valeur plus universelle: dans l'analyse de leurs témoignages, « l'observateur découvrira les caractères les plus généraux de la prière, les plus profonds et les plus vrais, car aucune interprétation subjective n'est venue les déformer » (pag. 8). M. Chansou a insisté avec raison sur cet aspect propre de sa méthode; il importait de souligner le procédé, car l'étude, ainsi construite sur une base plus large et plus sûre que celle des autres théoriciens de la prière, en acquiert plus de valeur et de solidité. P. D.

FREDERICK J. E. WOODBRIDGE. — **The Realm of Mind.** *An Essay in Metaphysics.* — New York, Columbia University Press, 1926, in-12°, VIII-141 pag. Doll. 1.75.

Prof. Woodbridge has condensed into this little volume a statement of the central thesis of his philosophy. It should prove a handy book for those who are on the lookout for something in the shape of a brief, readable introduction to the spirit and main trend of American New Realism. While the author hardly belongs to what we may risk calling the more orthodox wing of that school, he was one of the very earliest pioneers in the movement, and his views on the whole give a fair idea of what it stands for. They are set forth in that vigorous, confident, aggressive manner, which has characterized the group from the beginning. The obscurity and incoherence on certain points is, I am convinced, congenital to the theory itself.

The book has three chapters: *The Realm of Mind, Objective Mind, Many Minds.* « The contention of the following essay is that when we attempt to define the mind, we are led ultimately to consider, not an individual agent or being which thinks, but the realm of being in which thinking occurs. The thinking agent is evidently ourselves... Yet when we proceed to analyse ourselves with the purpose of discovering what it is we think with, we find nothing to explore except our bodies. They proclaim themselves to be the agents of thought, and

the subject of all our experiences... We discover in them no mind at all, and yet they think. To explore this fact carries us beyond ourselves, to the realm of being in which our thinking is an event, and to which our bodies belong. Then it is that this realm of being discloses itself as so connected that we can discover what one fact or event in it implies, in terms of other facts and events. We discover ourselves to inhabit a realm of being which has a logical structure. That I take to be the discovery of the essential nature of mind » (pag. 1-2).

The New Realists are nothing if not objective. The world is out there with its logical structure independently of anyone's knowing it, « in its own right », nor does perception in any way alter the face of it. « What we repeatedly need is at once the most naïve and profoundest realism we can express » (pag. 115). Prof. Woodbridge insists from first to last that he is taking things precisely as he finds them, just commenting on obvious facts which noone can seriously pretend to doubt about. This strong appeal to our native realism has been the new group's best asset in its turbulent revolt against the excesses of the subjectivists. With much of what Prof. Woodbridge says in this connection, the present reviewer is happy to express his agreement.

But objective mind, the world with its systematic relation of parts, can never be twisted into standing for mind in its ordinary sense. Mind means that which thinks, or somebody's thinking. Only by a metaphor can it be transferred to the objects of thought. Now it is around « mind » in this primitive, every-day sense that the air grows thick. With the New Realists, the subject-object opposition somehow vanishes in a fog. They would seem to leave us stranded in an ocean of things-thought-about, with never a thinker nor a thought process to account for how we got there. Many minds, declares Prof. Woodbridge, mean many bodies, but not bodies harboring distinct thoughts nor principles of thought. « Autopsies reveal no soul in the body at all. That seems sufficient proof that it is not there » (pag. 123). Mind is in no intelligible sense localized in the body. It is merely the body's relativity, the sum of its relations with the rest of the cosmic system, the consequences of its activity as a highly organized center of interaction. It is to the body what the flight of the bird is to its wings (pag. 116). « Briefly, the statement is this: the union of the soul with the body is the union of the body with the rest of things, which issues in events which are events in the world which the body occupies » (pag. 116).

Prof. Woodbridge's remarks on what constitutes individual mind, *my* mind, are extremely baffling. I take this to be the problem which cannot be turned into subject-matter for scientific inquiry without « monstrous absurdity » (pag. 131). For him, I imagine, the real question would be how I came by the delusion that I have a mind which I can call *mine* at all. Perhaps one source of this perplexity is his deliberate omission of a discussion of consciousness, though the suggestion on pag. 59 that « Consciousness may not exist » is anything but reassuring. To me it seems clear that the author is laboring throughout to deal with the facts of mental life in two mutually exclusive sets of formulae, those of this own theory where mind in its common acceptation really has no place, and those of mankind at large which are full of it. As a result we find ourselves constantly asking « But how do you square this with that? ». « But didn't you just state or imply the contrary? ». Thus, after having compared thinking to walking as just another activity of the same body, another way of getting about in a common world, he tells us roundly at the end of the book: « When these bodies think they do something incomparable with what they do when they walk. There perhaps is the gist of the whole subject » (pag. 137). Now these lines look to the ordinary reader like a pronouncement full of philosophy. However hard to understand in the light of what precedes, he expects something at least to be made of their tremendous metaphysical implications. But the best Prof. Woobridge gets out of them is the banality (next sentence) that « Thinking is as much an operation as any other working », relevant to the world, a participation in existence, etc., all of which is equally true of walking! Again, in the New Realist theory, what can be the sense of discussing the « union of soul and body »? Yet it is discussed, and the presumption favored that « they are not to be identified », since such identification « both shocks and bewilders us » (pag. 112). So, when we reach the end of the essay, and try to take account the best we can of the philosophical position we have been manoeuvred into, a position infinitely remote from « common sense », we are apt to conceive some slight misgivings, regarding this matter of *naïveté* and plain tales. Such professions as « We take the world as common sense takes it, and ask ourselves what we think » (pag. 19) look to us just a shade like polemical camouflage, sticks to beat a dog with. We feel that familiar words and phrases have been (unwittingly of course) juggled with, that

there has been mystification, and no small amount of it, somewhere along the way.

The « philosophers » get rough handling from Prof. Woodbridge. He is ever yare to flick them on the raw. A parcel of purblind wranglers whose perversity is mainly accountable for most of the controversies which encumber the pages of philosophy. One after another the great classic « problems » are swept off the table. Often enough they are denounced as simple facts, the apparent assumption being that a fact can't legitimately raise a problem. Elsewhere the absurdity of the solutions offered, as understood by Prof. Woodbridge, is taken as ample commentary on the legitimacy of the problem itself. It is regrettable that he should so invariably have recourse in this connection to the facile device of caricature. Prof. Woodbridge has subtitled his book An Essay in Metaphysics. The reader would appreciate some statement of what exactly he understands by Metaphysics.

A final word about Materialism. I have caught myself several times on the point of using the term, but have refrained because Prof. Woodbridge seems explicitly to disclaim membership in that philosophical persuasion (pag. 136). While this disclaimer should be taken note of, it may be as well to recall, that besides making the body the sole agent of thought, he understands by God a « name for the order and connection of things » (pag. 83). LEO KEELER S. I.

P. CAPPE DE BAILLON, S. I. — **Recherches sur la Tératologie des Insectes.** — Paris, Lechevalier, 1927, in-8°, 300 pag., 85 figures, 9 planches.

La tératologie entomologique a déjà fait l'objet de nombreux travaux : descriptions de monstruosités ou traités de régénération expérimentale ; mais, l'étude principale, celle de l'embryon monstrueux, la tératogénie proprement dite, n'avait pas été abordée jusqu'à ce jour.

Cette lacune vient d'être en partie comblée par le R. P. P. Cappe de Baillon S. J., docteur-ès-sciences, dans un travail intitulé : *Recherches sur la Tératologie des Insectes.*

L'ouvrage comprend trois parties originales, presque entièrement consacrées à l'embryologie, à la morphologie et à la biologie des monstres doubles du Phasmide *Carausius morosus* Br., et se termine par une revue critique de la bibliographie. La comparaison des données de la littérature avec les observations faites sur le *Carausius*

morosus révèle la véritable portée du travail, dont les conclusions s'étendent, en réalité, à tous les ordres d'Insectes.

Les points établis sont les suivants : 1) toute ponte normale du *Carausius morosus* comporte un certain nombre d'œufs pluriovulaires, dont l'apparition coïncide avec le ralentissement de l'activité ovarienne ; des œufs pluriovulaires sortent des monstres doubles dont la duplicité est primitive, et non le résultat du dédoublement d'un embryon simple ou celui de la fusion de deux embryons ; 3) tous les intermédiaires existent entre le monstre double à peine distinct de l'individu normal et le monstre double le mieux caractérisé ; comme la duplicité intéresse surtout la partie antérieure du corps, les concrescences d'appendices sont très nombreuses, et il en résulte une grande variété d'organes surnuméraires ; 4) pendant toute la durée de la vie embryonnaire et de la vie larvaire, une force régulatrice travaille à réduire les anomalies originelles, si bien que la plupart des monstres adultes ont un aspect normal ; 5) les monstres doubles qui parviennent à l'état d'insectes parfaits sont capables de se reproduire.

L'importance, au point de vue biologique, des recherches de ce genre, a jadis été mise en évidence par le fondateur de la tératologie expérimentale, Camille Dareste. « Aujourd'hui, écrivait-il en 1893, le plus grand problème de l'histoire naturelle est celui de l'origine des formes innombrables sous lesquelles la vie s'est manifestée à la surface de la terre. Si ce problème est soluble, il ne peut l'être que par la connaissance de la tératologie et de la tératogénie, c'est-à-dire par l'étude de toutes les formes nouvelles qui peuvent dériver d'une forme spécifique primitive, et des causes qui déterminent leur apparition » (*Précis de Tératologie*, par L. Guinard, Paris, Baillière, 1893 ; préface, pag. IX-X). Or, à cette époque, la tératologie et la tératogénie des Vertébrés étaient seules étudiées ; celles des autres embranchements, au dire de Dareste lui-même, étaient encore « complètement à faire » (*loc. cit.*, pag. IX). On devine avec quel empressement l'éminent tératologiste eut accueilli le travail du P. Cappe de Baillon, qui ouvre à l'activité des biologistes un nouveau champ d'investigation où le matériel d'étude est abondant et l'expérience toujours possible. Les premières recherches, cependant, s'orientent dans un sens que ne pouvait prévoir Dareste. Dans une note présentée à l'Académie des Sciences le 7 mars 1927, sous ce titre : *La descendance des monstres doubles de Phasmides. Origine des intersexués* (Comptes rendus, 184, 1927, pag. 625), le P. Cappe de Baillon nous apprend que les caractères

morphologiques des monstres doubles du *Carausius morosus* ne sont pas héréditaires. La descendance directe des monstres doubles du *Carausius morosus* ne porte plus la moindre trace des tares possédées par les ascendants; mais elle offre cette particularité d'être en majeure partie composée d'intersexués. Rien dans la constitution anatomique des monstres doubles ne laissait entrevoir un semblable résultat; le *Carausius morosus* est une espèce parthénogénétique, et les monstres adultes avaient les caractères du sexe femelle.

Cette étude, admirablement conduite, intéressera au plus haut point tous ceux qui doivent traiter des problèmes de *la vie* en général et du *transformisme* en particulier. R. B.

ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS

N. B. — Monemus sola operis inscriptione nullatenus commendationem ipsius intendi; insuper magnitudinem libri, quam dicunt in-8° intelligi, nisi aliter notetur.

VIII. De Verbo Incarnato.

a. TRACTATUS INTEGRI.

Lattey, The Incarnation. Cambridge, Heffer. — Cf. F. Jansen: Greg. 8 (1927) 302-303.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De persona Christi.*

Graber O., Im Kampfe um Christus. Eine Ueberprüfung der Angriffe des Professors A. Drews gegen die geschichtliche Existens Jesu. Graz, Meyerhoff. — Cf. J. Levie: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 559.
Lamiroy H., Christus est verus Deus et verus Homo: Coll. Brug. 27 (1927) 6-10.
id., De unione hypostatica: Coll. Brug. 27 (1927) 28-32.
Mitchell W., The life of Jesus Christ. London 1927, S. Low 256 p.
Rawlinson A. E., The New Testament doctrine of the Christ. London 1927, Longmans. XVI, 288 p.
Sartori A., Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia. Torino 1927, Marietti 142 p.
Van Crombrugghe C., Huldigt het Oud Testament den Messias als God?: Coll. Gand. 14 (1927) 22-30.

2. *De perfectionibus humanae naturae.*

Lamiroy H., De scientia Christi naturaliter acquisita: Coll. Brug. 27 (1927) 108-112.

id., De scientia Christi generatim: ibid. 27 (1927) 85-89.

Mackenzie K. D., Christ the King. A study of the Incarnation. London 1927, Soc. Prom. Christ. Knowl. 95 p. 12°.

3. *De opere Christi.*

Hughes H. M., What is the Atonement. A study in the Passion of God in Christ. London, Clarke. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 28 (1927) 192-194.

Smith M., Atonement. London, Macmillan. — Cf. J. K. Mozley: Journ. Theol. Stud. 28 (1927) 192-194.

4. *De Beatissima Virgine Maria.*

Bittremieux J., De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. Brugis, Beyaert. — Cf. J. Müller: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 415-421; A. M. Pirotta: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 177-180.

Congrès Marial de Nantes, L'assomption de la B. V. Marie. Paris, Beauchesne. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 190-191.

O' Connell V., Our Lady Mediatrix of all graces. Baltimore 1927, Murphy 120 p.

Le Rohellec J., Marie, dispensatrice des grâces divines. Bruges, Desclée. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 516-517.

IX. De Gratia.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *De gratia sanctificante.*

Anonymus, Natura donorum Spiritus Sancti. Coll. Tornac. 22 (1927) 22-26.

id., Inhabitatio Dei in anima iusti: ibid. 22 (1927) 121-127.

id., Influxus charitatis in meritum: ibid. 22 (1927) 220-226.

Kolipinski J. S., Le don de l'Esprit Saint. Don incréé et don créé. Selon la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Fribourg, Stud. Frib. — Cf. P. Paluscsák: Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 237-239.

Landgraf A., Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 155-177.

Neveut E., Etudes sur la grâce sanctifiante: Div. Thomas. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 394-412.

id., L'absolue gratuïté de la grâce sanctifiante: ibid. s. III. a. 4 (1927) 17-34.

Paris G. M., De natura donorum Spiritus Sancti: Div. Thomas. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 242-263.

Torrey R. A., The Holy Spirit. Who he is and what he does and how to know him in all the fulness of his gracious and glorious ministry. London 1927, Revell. 201 p.

2. *De gratia actuali.*

Bäuerle M., Harmonia ac concordia quinque systematum de concursu gratiae actualis cum libero arbitrio: Est. Francisc. 39 (1927) 201-209.

Blondiau L., Doctrina Thomistarum et Augustinianorum de indole gratiae efficacis et huius discrimine a gratia sufficienti: Coll. Nam. 20 (1925-26) 139-151.

id., Molinistarum ac Congruistarum doctrina de efficacia gratiae et de gratiae efficacis cum libertate conciliatione. Coll. Nam. 20 (1925-26) 246-255.

Marín-Sola F., Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la mocion divina. Madrid, Ciencia Tom. — Cf. E. Neveut: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 517-521.

Neveut E., Controverses récentes sur le concours divin et la prémotion divine: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 123-126.

X. De Virtutibus. De Actibus humanis.

b. Quaestiones particulares.

1. *De charitate.*

Klein J., Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1926, Aschendorff, xv, 79 p.

Schultes R., Utrum charitas sit prior spe: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 573-588.

Stufler J., Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der caritas: Zts. f. kath. Theol. 51 (1927) 391-408.

2. *De paenitentia.*

Hocedez E., La pénitence chrétienne: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 191-208.

3. *De actibus humanis.*

Van den Oudenrijn M., De auxiliis divinis, quibus Vet. Test. prophetae instruebantur: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 692-713.

XI. De Sacramentis.

a. Tractatus integri.

Verhaar J. P., Tractatus de Sacramentis. II. Poenitentia, Extrema Unctio, Ordo. Hilversum in Hollandia, Brand. — Cf. G. Huarte: Greg. 8 (1927) 303-304.

b. QUAESTIONES PARTICULARES.

1. *Sacramenta in genere.*

Blondiau L., De sacramentorum confectione et receptione cum dubio circa valorem aut fructuositatem eorumdem: Coll. Nam. 21 (1926-27) 16-25.

Durst B., De characteribus sacramentalibus expositio methodologica-speculativa. Neresheim, Ulrich. — Cf. M. Benz: Div. Thom. (Frib. Helv.) 5 (1927) 240.

Hugon E., De sacramentorum valore in morte quam apparentem dicunt: Angel. 3 (1926) 298-300.

Joret F. D., L'efficacité sacramentelle. Vie Spir. 15 (1926-27) 122-148.

Maquart F., De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique: Rev. Thom. 10 (1927) 40-60.

2. *Baptismus.*

Schaaf V., The validity of Protestant Baptismus: Eccl. Rev. 76 (1927) 496-504 — Cf. J. Donovan; ibid. 76 (1927) 155-165.

Spacil Th., Doctrina Theologica Orientis separati de sacramento Baptismi. Romae, Pont. Inst. Orient. Stud. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 392-393.

3. *Eucharistia.*

Brodie Brosnan J., The sacrifice of the New Law: Eccl. Rev. 76 (1927) 398-412. — Cf. ibid. 76 (1927) 450-451.

Burkitt F. C., Eucharist and sacrifice. London 1927, Heffer. 26 p.

Grevelhörster H., Christus fit praesens in sanctissimo Sacramento Altaris per mirabilem et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Christi: quam conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: Angel. 3 (1926) 329-338.

La Taille M. de, L'œcuménicité du fruit de la Messe. Romae, Pont. Inst. Orient. Stud. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 390-391.

Lepin L., L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. Paris, Beauchesne. — Cf. M. B.: Est. Francisc. 39 (1927) 321-324; Month 149 (1927) 272-275.

Puig de la Bellacasa J., De Transsubstantiatione secundum S. Thomam. Barcinone, Casals. — Cf. R. Petrone: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 523-524.

Schwertner Th., The Eucharistic Renaissance. New York 1926, Macmillan. xiii, 368 p.

4. *Paenitentia.*

Alès A. d', De sacramento Poenitentiae. Paris, Beauchesne. — Cf. F. Cabrol: Journ. Theol. Stud. 28 (1927) 318-320.

Coucke V., De materia remota sacramenti Poenitentiae: Coll. Brug. 27 (1927) 112-117.
Galtier P., De Poenitentia tract. dogm. historicus. Paris, Beauchesne. — Cf. J. Cabrol: Journ. Theol. Stud. 28 (1927) 318-320.
Journet C., La peine temporelle du péché: Rev. Thom. 10 (1927) 20-39. 89-103.
Neveut E., Valeur du repentir du pécheur: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 4 (1927) 264-297.
id., De l'attrition d'amour: ibid. s. III. a. 4 (1927) 118-122.
Teetaert A., La confession aux laïques dans l'Eglise Latine depuis le VIIIe jusqu'au XVIe siècle. Wetteren, De Meester. — Cf. B. Boke: Div. Thom. (Plac.) s. III. a. 3 (1926) 747-750.

5. *Ordo.*

Forrest M. D., Form of Episcopal Consecration: Eccl. Rev. 76 (1927) 437-439.

XII. De Novissimis.

a. Tractatus integri.

Orchard W. E., Foundations of faith. IV. Eschatological. London 1927. Allen and Unwin. 208 p.

b. Quaestiones particulares.

Graves M. D., Christ's coming reign on earth and signs of its nearness, London 1927, Simpkin. 153 p.
id., Christ's coming reign on earth and signs of the Heavens. ibid. 153 p.
Landgridge D. W., The second coming of Christ. London 1927, Ind. Pr. 63 p.
Schiltz E., La résurrection des corps devant la raison: Nouv. Rev. Théol. 54 (1927) 273-285.
Wille W. L., When will Christ come? London 1927, S. Low. 174 p.

Fr. S. Mueller S. I.

CHRONICA

Pontificia Universitas Gregoriana.

Instauratio studiorum. — Hoc anno sollemni studiorum instaurationi die 4ª novembris praefuit Eñus Cardinalis Gallo. — Paucis verbis primum recordatur Praefectus studiorum iubilaria festa in honorem S. Aloisii celebrata, in obsequium Summi Pontificis 70um aetatis annum complentis gaudii amorisque manifestationem, atque praeter alia gratulationes nostras Universitatibus Lovaniensi, Londinensi, Œnipontanae dum iubilaria festa agebant, a nostris delegatis exhibitas. Postea illa enumerat quae ad studia promovenda aestimata sunt profutura. In facultate philosophica biologiae restitutae sunt propriae lectiones quo aptius ad Psychologiam cum fructu audiendam alumni nostri praeparentur. In facultate theologica, historia dogmatum non iam unius tantum alteriusve dogmatis tractatione circumscribetur, verum, seriei temporum insistens, rationem exponet qua omnia religionis praecipua dogmata in intellectu fidelium distinctiora facta sunt. Etiam de historia religionum quae iam in cursibus Magisterii suum locum iure obtinet, quoniam aetate nostra defendendae religioni non parum confert, quantum per adiuncta licebit, in cursu maiori theologiae aliquot saltem praelectiones habebuntur. Tandem nuntiat « Institutum culturae superioris religiosae » seminariis illis mox erigendis annumeratum esse in quibus Consociatio quae ab Actione Catholica nomen habet, suos socios erudiet.

Postea R. P. Hoenen, Professor Cosmologiae, edisserit « quantum emolumenti ac spei ex scientiarum physicarum progressu philosophia naturalis scholastica capiat ». Exponit orator cur sua thesis, egregiam affirmans spem quam cosmologia scholastica ex modernis scientiis physicis capiat, prima facie paradoxum sapere videri possit. Etenim oppositionem potius inter cosmologiam et istas scientias adesse plurimi vel aperte confitentur vel saltem modo agendi significant. Immo sunt qui doctrinam scholasticam in promovendis scientiis physicis desperatae fuisse sterilitatis affirment idque ex ipsa historia constare autument; dum contra post medium aevum, postquam metaphysica illa

quae respuit compositionem entis corporei ex potentia et actu ideoque in hoc problemate e directo opponitur metaphysicae scholasticae, introducta est, scientiae eos quos novimus triumphos celebrare dicuntur.

Num etiam propter illam metaphysicam mechanisticam? Melius res inspicienti clarum est mirabilem illum progressum non fundamento mechanistico sed methodo potius mathematicae tribuendum esse; immo usque ad evidentiam clarum est, theoriam potentiae et actus, si ei — quod fieri potest et debet — applicantur methodi mathematicae, phaenomena egregie explicare posse, eamque non esse sterilem sed admirandae fertilitatis.

Plus etiam inveniet qui critice inquirit; inveniet scil. theoriam « classicam », quae nititur principio metaphysico immutabilitatis entis, deficere. Nec scholastici soli hoc animadvertunt. Animadvertunt hodie philosophi alii, ut Meyerson, qui in scientia classica invenit « irrationalia » i. e. facta irreductibiliter repugnantia fundamento mechanistico, quae autem — quod ignorat M. — in doctrina scholastica nullo modo sunt inexplicabilia, e contra. Animadvertunt ipsi quoque physici, qui deficere theoriam « classicam » probant in iis praecise quaestionibus, in quibus adversatur explicationi antiquae scholasticae; qui, ut facit cl. Planck, invocant auxilium veterum philosophorum. Nobis ergo dicendum: Scholastici sibi conscii esse debent, suam metaphysicam auxilium praestare posse.

Hae rationes sperandae renovationis et amplificationis cosmologiae thomisticae ad strenuum incitant laborem, qui adhuc requiritur ut haec omnia evolvantur, ut auxilio experientiae et deductionis mathematicae ad mentem S. Thomae progrediatur philosophia naturalis scholastica.

Ut ea quae in oratione tamquam in programmate proponuntur, re perficiantur, R. P. Hoenen in periodico nostro, sicut antea iam fecit [1], ita et in posterum operam suam indefesse conferet.

[1] P. Hoenen, *Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali,* « Gregorianum », VIII (1927), pag. 229-242.

 Probantibus Superioribus ecclesiasticis.

Dominicus M. Palermo Lazzarini S. I. curator sponsor.

Romae, 1927 — Typis Cuggiani, Via della Pace, 35.



INDEX ALPHABETICUS ELENCHI BIBLIOGRAPHICI

(Exponente numero fit notum quoties in pagina nomen scriptoris inveniatur)

INDEX VOLUMINIS

Articuli.

Notae et disceptationes.

Conspectus bibliographici.

Opera quae in conspectibus bibliographicis recensentur:

Recensiones.

Elenchus bibliographicus

(F. S. MUELLER).

Chronica.



VICTOR HOSTACHY, miss. de La Salette. — **Dans la joie des Saints et Saintes d'Italie.** — Paris, Giraudon, 1927, in-12°, 115 pag. Fr. 8,75.

P. IOSEPH A SPIRITU SANCTO, Carm. Disc. — **Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae.** Edit. critica a P. Anastasio a S. Paulo. — Roma, 1927, in-8°, xxx-48 pag.

GERARDO BRUNI. — **Riflessioni sulla Scolastica.** — Roma, Bardi, 1927, in-8°, 126 pag. L. 12.

HENRI COLLIN. — **Manuel de philosophie thomiste.** Tome I. *Critériologie. Méthodologie. Morale. Théologie naturelle.* — Paris, Téqui, 1927, in-8°, 476 pag. Fr. 25.

GUSTAVE COMBÈS. — **La doctrine politique de S. Augustin.** — Paris, Plon, 1927, in-8°, viii-482 pag. Fr. 35.

MARTIN GRABMANN. — **Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange.** (Abhandl. Bayer. Akad. Wiss., XXXII, 7). — München, 1927, in-4°, 124 pag.

BEN. H. MERKELBACH O. P. — **Quaestiones de Embryologia et de ministratione Baptismatis.** — Liège, « La Pensée Catholique », 1927, in-8°, 88 pag. L. 6.

GUSTAVE GAUTHEROT. — **Septembre 1792.** *Histoire politique des massacres.* — Paris, Beauchesne, 1927, in-8°, 174 pag. Fr. 11.

IOSEPHUS FRÖBES S. I. — **Psychologia speculativa in usum scholarum.** T. I. *Psychologia sensitiva.* — Friburgi Brisg., Herder, 1927, in-8°, viii-254 S., Mk. 4.

F. MENTRÉ. — **Pour qu'on lise Cournot** (Bibl. des Archives de Philos.) — Paris, Beauchesne, 1927, in-8°, viii-244 pag. Fr. 22.

ADRIEN CANCE. — **Le Code de Droit Canonique.** Commentaire succinct et pratique. T. I. *Introduction. CC. 1-486.* — Paris, Gabalda, 1927, in-12°, viii-483 pag. Fr. 25.

LÉONCE DE GRANDMAISON S. I. — **La religion personnelle.** — Paris, Gabalda, 1927, in-12°, 182 pag. Fr. 9.

P. JUAN B. FERRERES S. I. — **Epitome de teología moral.** 2ª ed. en castellano. — Barcelona, Subirana, 1927, in-12°, xxvi-730 pag. Pes. 8,50.

J. MACH S. I.-JUAN B. FERRERES S. I. — **Tesoro del Sacerdote.** *Liturgía, Oratoria y Teología Pastoral.* 16ª edición. — Barcelona, Subirana, 1927, 2 vol. in-8°, xxiv-702 et viii-807 pag. Pes. 26.

BRUNETTO QUILICI. — **L'evoluzione finanziaria del popolo ebraico.** — Bologna, Cappelli, 1927, in-8°, 146 pag. L. 15.

CARL ERDMAN. — **Papsturkunden in Portugal.** — Berlin, Weidmann, 1927, in-8°, iv-384 pag.

VICTOR CREMERS S. I. — **Kerk en Staat.** — Brussel, Standaard-Boekhandel, 1927, in-8°, xiv-149 blz. Fr. 14.

A. TELLKAMP S. V. D. — **Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik.** — Münster i. W., Aschendorff, 1927, in-8°, viii-124 S. Mk. 5.

JOSEPH KOCH. — **Durandus de S. Porciano O. P.** *Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* I Teil. *Literargeschichtliche Grundlegung.* (Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters, XXVI, 1). — Münster i. W., Aschendorff, 1927, in-8°, xv-436 S. Mk. 19,80.



